Annemarie Schimmel

Mystische Dimensionen des Islam

Die Geschichte des Sufismus

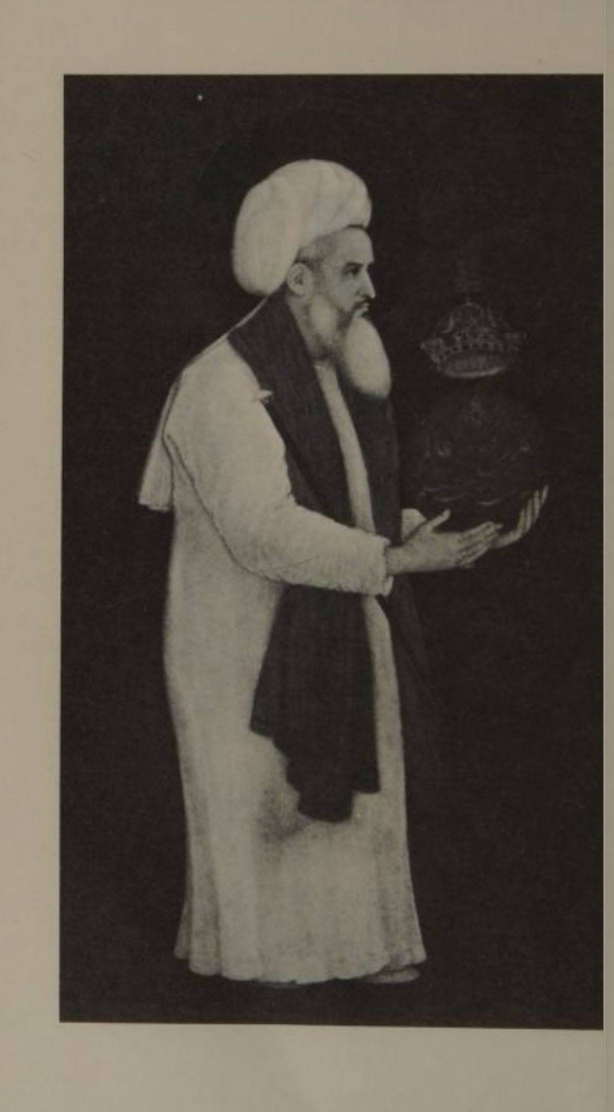
Das Standardwerk über Sufismus

»Die Autorin hat alle Mystiker im Original gelesen, ebenso alle wichtigen Werke der europäischen Islamisten. Diese solide Gelehrsamkeit zeichnet sich ebenso durch angenehmen und hervorragend lesbaren Stil wie durch ein sicheres Fingerspitzengefühl aus, was das Interesse des Lesers vertieft und ihn weiterzubringen vermag.«
Journal of Semitic Studies

»Besonders wenn die Autorin thematische Zusammenhänge durch mehrere Kulturen und Sprachen zurückverfolgt, zeigt sich ihr außerordentliches Geschick. Nicht nur als Essayistin von Rang, sondern auch als Übersetzerin aus zahlreichen islamischen Sprachen hat sie sich hervorgetan. Die beste und eindringlichste Studie über islamische Mystik in einer westlichen Sprache.« *Religious Studies Review*

»In seiner Komplexität und Feinheit übertrifft das Buch bei weitem alle bis jetzt zu diesem Thema erschienenen Werke im westlichen Sprachraum. Es erfüllt nicht nur den Anspruch einer vorzüglichen Einführung, es ist auch für den, der sich in die Dimensionen des Islam vertiefen will, eine Quelle aus erster Hand.«
Journal of the American Oriental Society

»Studenten der Islamistik und der vergleichenden Religionswissenschaften und ebenso alle, die für mystische Erfahrungen empfänglich sind, schulden der Autorin Dank dafür, daß sie uns *das* Standardwerk über Sufismus schrieb, das lange Zeit bestehen wird.« *America*



Inhalt

Vorwort



Über den Sufismus oder die islamische Mystik zu schreiben, ist fast unmöglich. Beim ersten Schritt erscheint einem eine ausgedehnte Bergkette vor den Augen, und je länger man den Pfad verfolgt, desto schwieriger scheint es, überhaupt irgendein Ziel zu erreichen. Man mag in den Rosengärten persischer mystischer Dichter verweilen oder versuchen, die eisigen Gipfel theosophischer Spekulation zu erklimmen; man mag in den Niederungen volkstümlicher Heiligenverehrung bleiben oder sein Kamel durch die endlosen Wüsten theoretischer Abhandlungen über die Natur des Sufismus, das Wesen Gottes und der Welt treiben; oder mag sich mit einem Blick über die Landschaft begnügen, die Schönheit der höchsten Gipfel genießen, die am frühen Morgen im Sonnenlicht gebadet oder durch den violetten Dunst eines kühlen Abends getönt sind. Jedenfalls werden nur wenige Erwählte den entferntesten Berg erreichen, auf dem der mythische Vogel Simurgh lebt – um dann zu begreifen, daß sie nur das erreicht haben, was in ihnen selbst lag.

Deshalb kann man nicht hoffen, ein allgemein befriedigendes Ergebnis zu erzielen, wenn man beginnt, einige Hauptlinien des Sufismus vom historischen und phänomenologischen Standpunkt aus zu untersuchen; allzuleicht kann man gewisse Aspekte übersehen, anderen zuviel Gewicht beimessen.

Die Menge der Literatur, die in orientalischen und westlichen Sprachen sowohl im Druck als auch in Handschriften existiert, ist unübersehbar; neue Studien erscheinen in zunehmend

rascher Folge, so daß auch aus diesem Grunde keine vollständige Darstellung möglich ist.
Meine Studenten in Harvard haben mich jedoch gedrängt, die Notizen zusammenzustellen, welche die Grundlinien für einige Kurse über den Sufismus bilden – Notizen, die aus literarischen Quellen und Bemerkungen über persönliche Erfahrungen bestanden, bewußt aber auf soziologische Gesichtspunkte verzichten. Zahlreiche Freunde, vor allem in der Türkei und in Pakistan, ferner in Indien und Afghanistan, haben in langen Jahren – sei es auch nur mit zufälligen Bemerkungen – beim Zustandekommen dieses Buches geholfen; ihnen allen sei dafür gedankt.
Die englische Ausgabe erschien zuerst 1975 in der University of North Carolina Press, Chapel Hill und hat seitdem eine Reihe von Auflagen erlebt; sie findet mittlerweile als Text- und als Handbuch allgemeine Verwendung. Als der Plan einer deutschen Ausgabe aufkam, entschloß ich mich, die Übersetzung selbst zu unternehmen. 1979 kam sie in einem kleinen Aalener Verlag in broschierter Form heraus, stand aber damals unter keinem guten Stern. Für die hier vorliegende *definitive Ausgabe* wurden alle Kapitel durchgesehen und im Lichte neuer Erfahrungen stellenweise ergänzt und erweitert. Die Bibliographie wurde auf den letzten Stand gebracht, eine Vielzahl von Bildern und Kalligraphien dem Buch beigegeben.
In dieser vorläufigen »Geschichte des Sufismus« ist ganz besonders Wert auf die künstlerischen Aspekte der Mystik und ihren vielfältigen Ausdruck in der Poesie gelegt. So wurden in die deutsche Ausgabe zusätzliche Texte eingefügt; alle Nachdichtungen stammen von der Verfasserin.
Die Umschrift wurde der Einfachheit halber aus der englischen Ausgabe übernommen, nur der Index enthält die korrekte wissenschaftliche Transkription von Namen und Sachtermini.
Besonderer Dank gilt Frau Anni Boymann, Marburg, die das Manuskript herstellte und Korrekturen las.

Harvard, Ostern 1985 *Annemarie Schimmel*

Abkürzungsverzeichnis

Da das Buch in erster Linie für den nicht orientalistisch vorgebildeten Leser bestimmt ist, haben wir – wenn auch zögernd – auf allzu viele Anmerkungen oder eine zu ausführliche Bibliographie verzichtet. Viel zusätzliche Information über die genannten Personen, die Terminologie und historische Gegebenheiten kann in der *Encyclopädie des Islam* (1913–1936, Neuauflage seit 1960) gefunden werden; die entsprechenden Artikel sind in den Anmerkungen nicht erwähnt. Ferner wurden eine Anzahl von Abkürzungen in den Text aufgenommen:

A	ABŪ NU'AIM al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-auliyā*, 10 Bde. Kairo 1932 ff.
AD	'AṬṬĀR, *Dīwān*, ed. Sa'id Nafisi (Tehran 1339 sh/1960), nach Gedichtnummern zitiert.
AP	*Armaghān-i Pāk*, ed. von S.M. Ikrām (Karachi 1953).
B	Rūzbihān BAQLĪ, *Sharḥ-i shaṭḥiyāt, Les paradoxes des Sufis*, ed. H. Corbin (Tehran–Paris 1966), nach Paragraphen zitiert.
BA	ders., *'Abhar al-'āshiqīn, Le jasmine des fidèles d'amour*, ed. H. Corbin (Tehran–Paris 1958), nach Paragraphen zitiert.
BO	J.K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes* (London 1937).
CL	Henry CORBIN, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris 1971).
D	Jalāluddīn RŪMĪ, *Dīwān-i kabīr*, ed. B. Furūzānfar, Bd. 1–7 (Tehran 1336 sh./1957 ff.) Gedichtnummer zitiert.
G	Abū Ḥāmid AL-GHAZZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, 4 Bde. (Bulaq 1289 h/1872–3).
H	'Alī ibn 'UTHMĀN al-Hujwīrī, *The 'Kashf al-Maḥjūb'*, transl. R.A. NICHOLSON, London 1911, repr. 1959.

IK	Khwāja Mīr Dard, *'Ilm ul-kitāb* (Bhopal 1309 h/1891–92).
K	al-Kalābādhī, *The Doctrine of the Sufis*, transl. A.J. Arberry (Cambridge 1935).
L	Abū Nasr as-Sarrāj, *Kitāb al-luma' fi't-taṣawwuf*, ed. R.A. Nicholson (Leiden–London 1914).
M	Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. R.A. Nicholson, 6 Bde. (London 1925–1940), Band und Zeile zitiert.
MC	Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī*, Kommentar von R.A. Nicholson, 2 Bde., London 1925–40.
MM	Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris 1965).
MT	Farīduddīn 'Aṭṭār, *Manṭiq uṭ-ṭair*, ed. M. Jawād Shakūr (Tehran 1962).
N	Maulānā 'Abdur Raḥmān Jāmī, *Nafaḥāt al-uns*, ed. M. Tauḥīdīpūr (Tehran 1957).
NS	R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921).
P	L. Massignon, *La passion d'al-Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallāj*, 2 Bde., Paris 1922.
Q	Abu'l-Qāsim al-Qushairī, *Ar-risāla fī 'ilm at-taṣawwuf* (Kairo 1330 h/1912).
QR	Abu'l-Qāsim al-Qushairī, *Ar-rasā'il al-qushairiyya*, ed. and transl. F.M. Hasan (Karachi 1964).
R	H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955).
S	Abu'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqat*, ed. M. Rażawī (Tehran 1329 sh/1950).
SD	ders., *Dīwān*, ed. M. Rażawī (Tehran 1341 sh/1962).
T	Farīduddīn 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-auliyā*, ed. R.A. Nicholson, 2 Bde., London–Leiden 1905–07, repr. 1959.

U	Farīduddīn 'Aṭṭār, *Muṣībatnāme*, ed. N. Wiṣāl, (Tehran 1338 sh/1959).
V	Farīduddīn 'Aṭṭār, *Ushturnāme*, ed. M. Muhaghghegh (Tehran 1339 sh/1960).
W	Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut 1970).
X	'Ali ibn Aḥmad ad-Dailamī, *Sīrat-i Ibn al-Ḫafīf ash-Shīrāzī*, ed. A. Schimmel (Ankara 1955).
Y	Yunus Emre, *Divan*, ed. A. Gölpınarlı (Istanbul 1943).

AO	*Archiv Orientální*, Prag
EI	*Encyclopädie des Islams*, 1. Auflg. 1913–36, 2. Aufl. seit 1960 (Leiden).
ERE	J. Hastings, *Encyclopedia of Religions and Ethics* (London 1908–27)
GMS	*Gibb Memorial Series*
IC	*Islamic Culture* (Hyderabad/Deccan)
JA	*Journal Asiatique*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
J. Pak. Hist. Soc.	*Journal of the Pakistan Historical Society*
MW	*The Moslem World*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OM	*Oriente Moderno*
REI	*Revue des Études Islamiques*
RMM	*Revue du Monde Musulman*
SB	*Sitzungsberichte*
WI	*Welt des Islam*
WO	*Welt des Orients*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Das arabische Alphabet · Zur Umschrift

Es gibt kein einziges allgemein akzeptiertes System, um alle diejenigen Sprachen wiederzugeben, die in arabischen Buchstaben geschrieben werden. Auch wechselt die Umschrift je nach der Sprache – ein ḍ im Arabischen wird ż im Persischen, z im modernen türkischen Lateinalphabet.
Es gibt daher zahlreiche Umschriftsysteme in Europa, und das schwierigste Problem ist die Wiedergabe orientalischer Namen. Anstatt die wissenschaftliche Umschrift, wie sie in deutschen gelehrten Veröffentlichungen verwendet wird, zu übernehmen, habe ich mich entschlossen, die normale englisch-amerikanische Umschrift des Originals beizuhalten, allerdings aus Rücksicht auf Lesbarkeit und Kosten-

Buchstabe in der Grundform	Zahlwert	Name	Umschrift
ا	1	alif	ā, ', *Träger des Anfangsvokals*
ب	2	bā	b
ت	400	tā	t
ث	500	thā	th; t, *T:* s
ج	3	jīm	j; ğ; dj; dsch; *T:* c
ح	8	ḥā	ḥ; *T:* h
خ	600	khā	kh, ḫ, x; *T:* h
د	4	dāl	d
ذ	700	dhāl	dh, d; *T:* z
ر	200	rā	r
ز	7	zā	z
س	60	sīn	s
ش	300	shīn	sh, s, sch; *T:* ş
ص	90	ṣād	s, ṣ, ç; *T:* s
ض	800	ḍād	ḍ; *nicht-arabische Sprachen:* ż; *T:* z
ط	9	ṭā	ṭ; *T:* t
ظ	900	ẓā	ẓ, *T:* z

ersparnis ohne die zahlreichen diakritischen Zeichen. Diese sind nur bei *kursiv* gedruckten Fachausdrücken im Text verwendet; alle Namen sind jedoch im Index in wissenschaftlicher Transkription gegeben, so daß man in Zweifelsfällen dort nachschlagen kann.
In der folgenden Liste sind die verschiedenen Umschriftmöglichkeiten, wie sie etwa in der zitierten Literatur zu finden sind, angegeben; *T* heißt ›moderne türkische Lateinschrift‹.
Urdu, Sindhi, Panjabi und Pashto, wie auch die übrigen islamischen Sprachen nicht-arabischen Ursprungs haben noch eine Anzahl anderer Buchstaben oder Zusatzpunkte, um die korrekte Aussprache zu gewährleisten.
Die Diphtonge او , a+u und a+y, اى , werden als aw, au, ou, ow, bzw. ai, ay, ei, ey umschrieben.

Buchstabe in der Grundform	Zahlwert	Name	Umschrift
ع	70	'ain	*harter Stimmeinsatz, manchmal nicht geschrieben*
غ	1000	ghain	gh, ğ, ġ; *T:* ğ
ف	80	fā	f
ق	100	qāf	q, ḳ, k, gh; *T:* k
ك	20	kāf	k
ل	30	lām	l
م	40	mīm	m
ن	50	nūn	n
ه	5	hā	h
و	6	waw	w, v, ū, ō, ou
ى	10	yā	y, j, ī, ē

Im Persischen finden sich die folgenden Zusatzbuchstaben:

Buchstabe in der Grundform	Zahlwert	Name	Umschrift
ژ		zhā	zh, j
چ		chā	ch, č, tsch; *T:* ç
پ		pā	p
گ		gāf	g

Die drei kurzen Vokale, die in der Schrift nicht ausgedrückt werden, werden als a oder e, i oder e, und u oder o umschrieben.

Das islamische Jahr

Das islamische Jahr ist ein Mondjahr von 354 Tagen, 12 Monaten von 29 und 30 Tagen. Der Kalender beginnt mit Muhammads Auswanderung von Mekka nach Medina im Jahre 622 AD; somit ist das Jahr 300 h (*hijra* = Auswanderung) = 912–3 AD; 600 h = 1203–4; 1000 h = 1591–92; 1300 h = 1882–83.

Muḥarram: am 10. ʿAshūrā, Gedächtnisfeiern für den Tod Husains, des Sohnes Alis und Enkels des Propheten, auf dem Schlachtfeld von Kerbela 680 AD.
Ṣafar
Rabīʿ ul-awwal: 12. Geburtstag des Propheten
Rabīʿ uth-thānī: 11. Gedenktag für ʿAbdul Qadir Gilani
Jumādā al-ūlā
Jumādā al-ākhira
Rajab: am Anfang die *raġā'ib*-Nächte (Empfängnis des Propheten), 27. *miʿrāj*, nächtliche Himmelsreise des Propheten.
Shaʿbān: 14–15, die Vollmondnacht: *shab-i barāt*, Nacht, in der die Geschicke für das kommende Jahr festgesetzt werden.
Ramaḍān: der Fastenmonat, in dem vom Erscheinen der ersten Dämmerung bis zum vollendeten Sonnenuntergang nicht gegessen, getrunken, geraucht werden darf. In einer der letzten drei ungraden Nächte – meist am 27. – die *lailat ul-qadr*, ›Nacht der Macht‹, in der der Koran erstmals offenbart wurde.
Shawwāl beginnt mit dem *ʿīd ul-fiṭr (T. şeker bayramı)*, dem Fest des Fastenbrechens.
Dhu'l-Qaʿda
Dhu'l-ḥijja: der Monat der Pilgerfahrt nach Mekka *(ḥajj)*; vom 10. bis 12. das *ʿīd ul-aḍḥā*, Opferfest.

Was ist Sufismus?



Viele Bücher über den Sufismus und über das geistige Leben im Islam sind in den letzten Jahren veröffentlicht worden. Jedes hat einen anderen Aspekt berührt; denn das Phänomen, das man gewöhnlich Sufismus nennt, ist so umfangreich, so protäisch, daß niemand wagen könnte, es vollkommen zu beschreiben. Es geht dem, der über Sufismus schreiben will, wie den Blinden in Rumis Geschichte (M III 1259–68), die einen Elefanten betasteten und ihn dann entsprechend dem Körperteil beschrieben, den ihre Hände berührt hatten: als Thron, als Fächer, als Wasserpfeife; aber niemand konnte sich vorstellen, wie das ganze Tier aussah[1].

Sufismus – oder auch Sufik – ist der allgemein akzeptierte Name für die islamische Mystik. Um seinen genauen Sinn zu erfassen, müssen wir uns zunächst fragen, was ›Mystik‹ bedeutet. Schon aus der den Worten ›mystisch‹ und ›Mysterium‹ zugrundeliegenden Wurzel ist erkennbar, daß es sich um etwas Geheimnisvolles, nicht mit gewöhnlichen Mitteln oder intellektuellem Bemühen zu Erreichendes handelt; denn die Wörter sind abgeleitet vom griechischen *myein* ›die Augen schließen‹. Mystik ist als ›der große geistige Strom, der alle Religionen durchfließt‹, bezeichnet worden. Im weitesten Sinne kann Mystik als das Bewußtsein der Einen Wirklichkeit definiert werden, ganz gleich, ob man diese nun ›Weisheit‹, ›Licht‹, ›Liebe‹ oder ›Nichts‹ nennt[2].

Doch solche Definitionen sind bestenfalls Wegweiser. Denn das Ziel des Mystikers, jene Wirklichkeit, die unaussprechlich

---

1. Die Geschichte ist von Rumi von seinem Vorgänger Sana'i übernommen worden, s. F. Meier, *Zur Geschichte von den Blinden und dem Elefanten*, S. 174. Jon G. Sax hatte im 18. Jahrhundert eine „Hindu-Fabel" ‚*The Blind Men and the Elephant*' geschrieben. Eine andere Anwendung des Bildes bei Shah Waliullah von Delhi (st. 1762), bei dem die Blinden versuchen, die verschiedenen Teile eines Baumes zu beschreiben, den sie berührt haben, in *Lamaḥāt*, (s.d.) S. 4

2. Die beste Einführung ist noch immer Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 1911 und oft; deutsche Übersetzung von Helene und Hermann Meyer-Benfey (1928).

ist, kann durch keinen normalen Erkenntnisakt begriffen oder ausgedrückt werden. Weder Philosophie noch Intellekt können sie enthüllen; lediglich die Weisheit des Herzens, die *gnosis*, könnte dem Menschen einen Einblick in einige ihrer Aspekte ermöglichen. Es bedarf einer geistigen Erfahrung, die weder von sinnlichen noch rationalen Methoden abhängt. Hat der Sucher sich einmal auf den Weg zu dieser letzten Wirklichkeit begeben, so wird er durch ein inneres Licht geleitet werden. Dieses Licht wird immer stärker, je mehr er sich von den Bezügen zu dieser Welt befreit, je mehr er, wie die Sufis sagen würden, den Spiegel seines Herzens poliert. Nur nach einer langen Zeit der Reinigung – der *via purgativa* der christlichen Mystik – kann er die *via illuminativa* erreichen, in der er mit Liebe und innerer Erkenntnis begnadet wird. Und von dort aus kann er vielleicht zu dem letzten Ziel alles mystischen Suchens gelangen, zur *unio mystica*. Diese Unio mystica kann erfahren und ausgedrückt werden als Liebeseinigung, oder auch als *visio beatifica*, wenn der Geist, umgeben von dem unerschaffenen Lichte Gottes, erblickt, was jenseits aller Schau liegt; sie kann auch umschrieben werden als ›das Aufheben des Schleiers der Unwissenheit‹, jenes Schleiers, der die wesenhafte Identität zwischen Gott und Seinen Geschöpfen verhüllt.

Mystik kann als ›Liebe zum Absoluten‹ definiert werden; denn was echte Mystik von asketischer Haltung trennt, ist die Liebe. Die göttliche Liebe macht es dem Sucher möglich, alle Qualen und Heimsuchungen, die Gott über ihn kommen läßt, um seine Liebe zu prüfen und ihn zu läutern, zu ertragen, ja zu genießen. Diese Liebe kann das Herz des Mystikers in die göttliche Gegenwart tragen »gleich dem Falken, der seine Jagdbeute forträgt« (D 649), und ihn so von allem in der Zeit Geschaffenen trennen.

Diese einfachen Grundideen kann man in jedem Typ der Mystik finden, und Mystiker aller Religionen haben versucht, ihre Erfahrungen in drei Bild-Gruppen verständlich zu machen. Das endlose Suchen nach Gott wird unter dem Bilde des Pfades symbolisiert, auf dem der Wanderer vorwärtsschrei-

ten muß, wie in den zahlreichen Allegorien, die von *Pilgrim's Progress* oder von der Himmelsreise der Seele handeln. Die Transformation der Seele durch Heimsuchungen und schmerzliche Reinigung wird oftmals in der Bildwelt der Alchemie oder ähnlicher naturwissenschaftlicher Prozesse ausgedrückt: der uralte Traum der Menschheit, Gold aus unedlem Metall herzustellen, wird hier auf geistiger Ebene verwirklicht. Schließlich wird die Sehnsucht des Liebenden und sein Sehnen nach Vereinigung durch Symbole ausgedrückt, die aus der Welt der menschlichen Liebe genommen sind; die Verse der Mystiker zeigen oftmals ein seltsames Schweben und Schwanken, eine faszinierende, ja zu Zeiten verwirrende Kombination zwischen himmlischer und irdischer Liebe.

Obgleich die Beschreibungen der mystischen Erfahrung sich ähneln, ist es doch ratsam, zwei Haupttypen zu unterscheiden. Sie sind als ›Unendlichkeitsmystik‹ und ›Persönlichkeitsmystik‹ definiert worden. Der erstere Typ ist am höchsten und reinsten ausgedrückt im System Plotins und in den vedischen Upanishaden, vor allem in Shankaras *advaita*-Philosophie. Der Sufismus kommt diesem Typ nahe in gewissen Strömungen, die sich unter dem Einfluß Ibn 'Arabis entwickelt haben. Hier wird die Gottheit als das ›Sein jenseits alles Seins‹ erfahren, manchmal sogar als ›Nicht-Sein‹, weil sie durch keine Kategorie endlichen Denkens beschrieben werden kann; die Gottheit ist unendlich, zeitlos, raumlos, ist Absolute Existenz, ist die Einzige Wirklichkeit. Demgegenüber besitzt die Welt nur begrenzte Realität und leitet ihre bedingte Existenz aus der Absoluten Existenz des Göttlichen ab. Das Göttliche kann hier symbolisiert werden als grenzenloses Meer, in welchem das individuelle Selbst aufgeht wie ein Tropfen, oder als Wüste, die sich in immer neuen Sanddünen manifestiert, die aber ihre eigentliche Tiefe verbergen, oder als Wasser, aus dem die Welt sich wie Eis auskristallisiert. Diese Art von Mystik ist oft von Propheten und Reformatoren angegriffen worden, weil sie den Wert der menschlichen Persönlichkeit zu leugnen schien und zu Pantheismus oder Monismus führen konnte und damit die

größte Gefahr für die menschliche Verantwortlichkeit darstellte. Der mit einem solchen Gottesbegriff eng zusammenhängende Gedanke einer fortwährenden Emanation, im Gegensatz zu dem einmaligen göttlichen Schöpfungsakt, wurde von christlichen wie von muslimischen Mystikern als unvereinbar mit der biblisch-koranischen Lehre von der *creatio ex nihilo* empfunden. – In der sogenannten Persönlichkeitsmystik dagegen wird die Beziehung zwischen Mensch und Gott gesehen als Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, als Stellung eines Dieners in der Gegenwart seines Herrn oder Haltung eines Liebenden, der nach seinem Geliebten verlangt. Dieser Typ kommt im Sufismus häufiger vor.

Beide Typen mystischer Erfahrung sind jedoch nur selten in reiner Form zu finden. Besonders in mystischer Dichtung kann der Dichter Gott in Worten umschreiben, die einer reinen Liebesbeziehung entstammen, und wenig später Ausdrücke verwenden, die sich ausschließlich ›pantheistisch‹ interpretieren lassen.

Es ist etwas einfacher, zwischen ›voluntaristischer‹ und ›gnostischer‹ Haltung innerhalb der mystischen Erfahrung zu unterscheiden. Der Mystiker des voluntaristischen Typs möchte sich »mit den Attributen Gottes qualifizieren«, wie die Überlieferung des Propheten sagt; er möchte seinen eigenen Willen völlig mit dem göttlichen Willen vereinigen und so die theoretischen Schwierigkeiten überwinden, vor die ihn das Dilemma von Prädestination und freiem Willen stellt. Diese Art der Mystik kann als praktischer Lebensprozeß angesehen werden. Der Mystiker des gnostischen Typs dagegen sucht nach einer tieferen Erkenntnis Gottes; er versucht, die Struktur Seines Universums zu erkennen oder die Rangstufen Seiner Offenbarungen zu untersuchen – obgleich kein Mensch jemals wagen könnte, Gottes Wesen zu erkennen. Hat nicht sogar Dhu'n-Nun (st. 859), den man im allgemeinen als einen Vorläufer der Theorien von der *ma'rifa* oder Gnosis einstuft, seine Freunde gewarnt: »Über das Wesen Gottes nachzudenken, ist Unwissenheit, und auf Ihn hinzuweisen, bedeutet, Ihm etwas zuzu-

gesellen *(shirk)*, und wahrhafte Erkenntnis ist Verwirrung!« (N 34)? Doch trotz dieser Verwirrung hat die gnostische Haltung oftmals zum Aufbau theosophischer Systeme geführt, deren Vertreter dazu neigen, jeden Aspekt der Mystik im Lichte ihrer eigenen Theorien zu sehen und manchmal sogar die schlichte Erfahrung der liebenden Hingabe übersehen. In der islamischen Mystik sind beide Richtungen etwa gleich stark vertreten und haben sich in späterer Zeit oft verbunden oder überkreuzt.

In der Zeit, da der Sufismus entstand, waren die Sufis mit beiden Wegen vertraut. So sagt Hujwiri (st. um 1070) in seiner Behandlung der mystischen ›Zustände‹ von ›Nähe‹ und ›Respekt‹:

> Es gibt einen Unterschied zwischen dem, der durch Seine Majestät im Feuer der Liebe verbrannt ist, und dem, der durch Seine Schönheit im Lichte der Kontemplation erleuchtet ist (H 367).
>
> Es gibt einen Unterschied zwischen dem, der über die göttlichen Handlungen nachdenkt, und dem, der durch die göttliche Majestät verwirrt ist; der erstere gehört zu denen, die ›Freundschaft pflegen‹, der andere ist einer, der Liebe empfindet (H 373).

Man darf auch an den Unterschied erinnern, den Jami macht, wenn er zwei Typen unter den fortgeschrittenen Sufis beschreibt:

> Einige sind die, denen die uranfängliche Gnade Barmherzigkeit und Heil geschenkt hat, nachdem sie in völliger Einigung und in der Woge des *tauḥīd* (des existentiellen Einheitsbekenntnisses) versunken waren, indem sie gezogen wurden aus dem Bauche des Fisches ›Entwerden‹ zur Küste der Trennung und in die Arena des ewigen Bleibens, so daß sie die Menschen zum Heile zu leiten vermögen.
>
> Die anderen sind jene, die völlig im Meere der Einigung untergegangen sind und im Bauche des Fisches ›Entwerden‹ so ganz zunichte geworden sind, daß niemals eine

> Kunde oder Spur von ihnen das Ufer der Trennung oder die Richtung des Bleibens erreicht ... und die Gnade, andere zu vervollkommnen, ist ihnen nicht übertragen (N 8–9).

Der Unterschied, den die moderne Religionswissenschaft zwischen dem ›prophetischen‹ und dem ›mystischen‹ Typ religiöser Erfahrung macht, ist deutlich sichtbar in der Art, wie Jami die beiden Typen der Mystiker beschreibt – jene, die vollkommene Weltabkehr praktizieren und lediglich an ihrem eigenen Heile, an der ›Flucht des Einen zum Einen‹ interessiert sind, und jene, die aus ihrer mystischen Erfahrung zurückkehren und in einem höheren, geheiligten Geisteszustand fähig sind, andere zum rechten Pfad zu leiten. –

Man kann sich dem Phänomen ›Sufismus‹ auf mannigfache Weise nähern. Es ist fast unmöglich, die mystische Erfahrung selbst zu analysieren, da Worte die Tiefe dieser Erfahrung niemals ausloten können. Selbst die feinste psychologische Analyse ist beschränkt; ›Worte bleiben an der Küste‹, wie die Sufis sagen. Leichter ist es, den Sufismus durch eine Strukturanalyse zu verstehen: der französische Gelehrte Henry Corbin hat in seinen Werken über Ibn'Arabi gezeigt, zu welcher Tiefe die Erforschung der Struktur, die einem bestimmten mystisch-philosophischen System unterliegt, führen kann. Analysen der mystischen Sprache und der Entwicklung des ›mystischen Lexikons‹ (Louis Massignon und, kürzlich, Paul Nwyia) können helfen, die formative Periode mystischen Denkens zu erhellen. Symbole und Bilder, die von Mystikern benutzt werden, untersuchen und erforschen, wie sie miteinander verflochten sind, gehört hierher; solche Studien öffnen den Weg zu Untersuchungen über den Beitrag des Sufismus zur Entwicklung der islamischen Sprachen, Literaturen und Künste.

Da der Sufismus weitgehend auf dem Prinzip der Initiation aufgebaut ist, bieten die verschiedenen Methoden der geistigen Erziehung, die in den Sufi-Orden geübten Exerzitien, die psychologischen Stufen des Fortschrittes, die Bildung der Orden und ihre soziologische und kulturelle Rolle ein wichti-

ges und lohnendes Feld für weitere Forschungen. Von besonderer Bedeutung sind hier die Studien des Schweizer Islamkundlers Fritz Meier.

Europäische Gelehrte haben auf das Phänomen der ›islamischen Mystik‹ verschieden reagiert. Die ersten Kontakte mit Sufi-Ideen finden sich schon im Mittelalter; so zeigen die Werke des katalanischen Mystiker-Philosophen Ramon Lull (st. 1316) bemerkenswerte Spuren seiner Beschäftigung mit arabischer mystischer Literatur. Die erste Gestalt aus der Sufi-Tradition, die in Europa bekannt wurde, war Rabi'a al-Adawiyya, die große Heilige des 8. Jahrhunderts, deren Legende durch Joinville, den Kanzler Königs Ludwigs IX, gegen Ende des 13. Jahrhunderts nach Europa gebracht wurde. Rabi'as Gestalt erscheint wieder in einem französischen quietistischen Traktat über reine Liebe (1640), und eine der Anekdoten, die sich um sie ranken, ist mehrfach in deutschen und englischen Erzählungen wiedergegeben worden, zuletzt von Max Mell in der Kurzgeschichte »Die schönen Hände«.

Reisende, die im 16. und 17. Jahrhundert den Orient besuchten, berichteten vom Reigen der Tanzenden Derwische (Mevlevis) ebenso wie von den sonderbaren Wundern der Heulenden Derwische (Rifa'is), die manchen Besucher anlockten. 1638 wurde zum ersten Mal ein mystisches Werk aus dem Arabischen veröffentlicht; es war ein Gedicht des ägyptischen Mystikers Ibn al-Farid (st. 1235), das der Rostocker Gelehrte Fabricius herausgab und zu übersetzen suchte.

Jedoch war es weniger die arabische als die klassische persische Literatur, die zur Hauptquelle für Europas Kenntnis vom Sufismus wurde. Sa'dis *Gulistān*, schon 1651 von Adam Olearius ins Deutsche übertragen, wurde zu einem Lieblingsbuch der deutschen Gebildeten. Hundert Jahre später wurde die persische Poesie vor allem durch Sir William Jones von Fort William, Calcutta, bekannt gemacht – der auch zahlreiche Sanskrit-Texte übertrug; ihm verdankt Europa die ersten lateinischen Übersetzungen aus dem Divan des Hafiz. Jones' Vorstellungen vom Charakter der Sufi-Poesie haben viele Orienta-

listen der britischen Schule beeinflußt; doch kann man in manchem der im 19. Jahrhundert verfaßten Werke über islamische Mystik die sonderbarsten Ideen, dazu in reichlich verwirrter Form, lesen. Immerhin hat die poetische Bildwelt des Hafiz, die unglücklicherweise meist nur dem Wortsinne nach verstanden wurde, die Vorstellung der Europäer vom Sufismus entscheidend bestimmt.

Im 19. Jahrhundert wurden auch zahlreiche historische Werke und Quellen zur Geschichte des Sufismus erstmals gedruckt, so daß die Gelehrten langsam eine bessere Vorstellung von Anfängen und Entwicklung der islamischen Mystik bekamen. Doch stammten die meisten der ersten gedruckten Quellen aus verhältnismäßig später Zeit, und nur selten enthielten sie verläßliche Informationen über die früheste Entwicklung der mystischen Bewegungen. Deshalb waren die meisten Gelehrten sich einig, daß der Sufismus eine fremde Pflanze im sandigen Boden des Islam sein müßte, denn die eigentliche *Religion* des Islam war kaum bekannt und vor allem wenig geschätzt; man konnte sich nicht vorstellen, daß aus ihr irgendeine höhere geistige Bewegung hervorgegangen sein könnte[3].

---

3. Die wichtigsten Überblicke sind: A. J. Arberry, *Sufism: A Account of the Mystics of Islam* (1950), das die klassische Zeit des Sufismus behandelt; M. Molé, *Les Mystiques Musulmans*, (1965), die beste kurze Einführung in Geschichte und Sinn des Sufismus; G.-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique Musulmane* (1961), eine feine Studie der Frühzeit und der Sufi-Praktiken aus katholisch-theologischer Sicht. Vgl. auch L. Gardet, *Expériences mystiques en terre non-chrétienne* (1953). Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sufis* (2. Aufl. 1969) ist ein liebenswertes Büchlein über mystische Erfahrungen. Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (1943) ist ein schmales, aber gewichtiges Werk, das besonders die Wichtigkeit der Initiation im Sufismus unterstreicht. R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, (3 Bände), gibt eine ausgezeichnete Einführung in Geschichte und Geistesleben persischer Mystiker und die Wurzeln ihrer Haltung. S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (1966) enthält einige wichtige Bemerkungen über den persischen Aspekt des Sufismus, der noch eingehender in den *Sufi Essais* des gleichen Autors (1972) behandelt wird. Inayat Khan, *The Sufi Message*, ist eine moderne Interpretation des Sufismus. Eine Anzahl von kleinen, aber sehr lesenswerten Einleitungen in verschiedene Problemkreise des Sufismus sind in den letzten Jahren von Dr. J. Nurbakhsh veröffentlicht worden.

Das erste zusammenfassende Büchlein über den Sufismus stammt aus der Feder eines deutschen protestantischen Theologen, F.A.D. Tholuck. Als Einundzwanzigjähriger veröffentlichte er 1821 seinen *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, und vier Jahre danach eine *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*. Tholuck, ein guter Protestant und daher durchaus anti-mystisch eingestellt, verstand immerhin, daß »die Sufi-Lehre aus der eigenen Mystik Muhammads entsprang und aus ihr erklärt werden kann«. Diese korrekte Feststellung ist um so überraschender, wenn man sich den Charakter der von ihm benutzten Manuskripte vergegenwärtigt, die von den verschiedensten Autoren und aus ganz verschiedenen Perioden stammten.

In den auf Tholuck folgenden Jahrzehnten sind verschiedene Theorien über den Ursprung des Sufismus aufgestellt worden, wie A.J. Arberry in einer nützlichen Studie gezeigt hat[4]. Hier sollen nur einige wenige erwähnt werden:

So meinte E. H. Palmer in seinem 1867 erschienenen Buch *Oriental Mysticism*, daß der »Sufismus die Entwicklung der Urreligion der arischen Rasse« sei[5] – diese Theorie war auch einigen deutschen Gelehrten der Nazizeit nicht fremd. Der Sufismus ist überhaupt oftmals als eine typisch iranische Entwicklung innerhalb des Islams aufgefaßt worden. Zweifellos haben einige wichtige iranische Elemente jahrhundertelang unter seiner Oberfläche fortgelebt und gewisse Formen vor allem im östlichen Bereich des Islam geprägt; das haben neuerdings sowohl H. Corbin als auch S.H. Nasr wieder hervorgehoben.

Viele bedeutende Gelehrte, vor allem in Großbritannien, haben die neuplatonischen Einflüsse auf den Sufismus betont. Nie-

---

4. A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (1942).
5. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism* (1867) ist unreif, enthält aber einige interessante Stellen. Ebenso ist J. P. Brown, *The Dervishes* (1868) kein gelehrtes Werk, hat aber wichtiges Material zu bieten. – Dagegen sind alle Werke R. A. Nicholsons noch immer grundlegend für jede weitere Forschung, obwohl *The Mystics of Islam* (1914) an einigen Stellen überholt ist.

mand wird leugnen, daß der Neuplatonismus den Orient tief durchdrungen hat – die sogenannte ›Theologie des Aristoteles‹ (in Wirklichkeit ist es der Kommentar des Porphyrius zu Plotins *Enneaden*) war schon 840 ins Arabische übersetzt worden. Neuplatonismus lag wirklich in der Luft, wie R.A. Nicholson in der berühmten Einleitung zu seiner Auswahl von Gedichten Jalaluddin Rumis (1898) bemerkte, einem Buch, das die lange Reihe seiner Publikationen zur Geschichte des Sufismus einleitete – Werken, die noch immer das unentbehrliche Rüstzeug für jeden bilden, der auf diesem Gebiet arbeiten möchte. Doch wußte Nicholson wohl, daß die frühen asketischen Bewegungen innerhalb des Islam ohne Schwierigkeit aus islamischen Wurzeln erklärt werden können, und daß daher die ursprüngliche Form des Sufismus »ein eingeborenes Produkt des Islam« ist. Doch da der Islam selbst in einem Gebiet entstand, in dem altorientalische, neuplatonische und christliche Gedanken vorherrschten, mögen eine Reihe sekundärer Einflüsse ihn schon in seiner frühesten Phase beeinflußt haben. Es versteht sich von selbst, daß sich europäische Gelehrte gern mit der Frage der christlichen Einflüsse beschäftigt haben (so Adalbert Merx, A.J. Wensinck, Margaret Smith). Sie suchten die Beziehungen der frühen muslimischen Asketen zu den syrischen Mönchen und Anachoreten aufzudecken. Die besten Arbeiten auf diesem Gebiet stammen von dem schwedischen Bischof Tor Andrae, dem wir auch die klassische Studie über die Entwicklung der Muhammad-Verehrung im mystischen Islam verdanken.

Schwieriger ist die Frage von Einflüssen zu lösen, die von außerhalb der religiösen Traditionen des Nahen Ostens kommen[6]. Eine Anzahl von Gelehrten waren – und sind zum Teil noch – geneigt, indische Einflüsse auf die Frühzeit des Sufis-

6. S. Goldziher, *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus* (1899); R. A. Nicholson, *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism* (1906); R. Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums* (1915); A. Schimmel, *The Origin and Early Development of Sufism* (1958).

mus anzunehmen. A. von Kremer (1868) und R.P. Dozy (1869) waren die ersten Vertreter einer solchen Theorie, die in unserem Jahrhundert von M. Horten eifrig fortgeführt wurde. Doch selbst seine zahlreichen Artikel konnten keinen zwingenden Beweis für eine solche Beziehung in der Frühzeit erbringen; anders ist es jedoch, wenn wir die spätere Entwicklung des Sufismus ins Auge fassen[7].

Für die Frühzeit der islamischen Mystik sind turkestanische, d.h. in erster Linie buddhistische Einflüsse viel bedeutender als indische, wie schon Richard Hartmann gezeigt hat. Vor ihm hatte Ignaz Goldziher auf Parallelen zwischen mystischen islamischen und buddhistischen Erzählungen hingewiesen; doch kann ein solcher Parallelismus mühelos auf die gemeinsamen Quellen, nämlich die indischen Fabelsammlungen des Hitopadeśa und des Panchatantra, zurückgeführt werden, die kurz vor und nach dem Auftreten des Islam in verschiedene orientalische Sprachen übersetzt wurden. Heutzutage wird die Rolle Turkestans besonders von einzelnen türkischen Mystikern betont, deren Tendenz es ist, einen spezifisch ›türkischen‹ Typus der Mystik zu postulieren, einen Typ, der zur reinen Unendlichkeitsmystik gehört und in dem Gott als das ›positive Nichtsein‹ beschrieben wird. Doch sind solche Verallgemeinerungen immer gefährlich. Man hat sogar die Möglichkeit diskutiert, ob fernöstliche Einflüsse auf den Islam nachzuweisen seien; Omar Farrukh war wohl der erste, der taoistische Spuren sehen wollte. Für die spätere Zeit hat der japanische Gelehrte T. Izutsu interessante Parallelen zwischen der Gedankenstruk-

---

7. Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* (1927–28) und *Der Sinn der islamischen Mystik* (1927), wie seine übrigen Veröffentlichungen zur Mystik sind mit Vorsicht zu benutzen. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (1960) ist sehr anregend und ausgezeichnet dokumentiert, doch übertreibt der Verf. die indischen Einflüsse.

8. Für dieses Problem s. Fritz Meier, *Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik* (1967).

9. Als Gegengift gegen allzuviele arabische und persische Quellen, die *für* den Sufismus sprechen, sollte man auch Ibn al-Jauzi, *Talbīs Iblīs* (Cairo 1340h/1921) lesen, teilweise übersetzt von D. S. Margoliouth, *The Devil's*

tur taoistischer Weltanschauung und dem System Ibn ʿArabis gezogen.
Das Leben und Werk eines einzigen Mystikers kann einen Gelehrten sein Leben lang beschäftigen: das beste Beispiel dafür ist Louis Massignons Werk über al-Hallaj, den ›Märtyrer der Gottesliebe‹. Ähnlich ist Hellmut Ritters Meisterwerk ›Das Meer der Seele‹, das den persischen mystischen Dichter ʿAttar behandelt, das Ergebnis einer idealen Verbindung von exakter philologischer Forschung mit ästhetischem und religiösem Verständnis. Anderseits kann auch das Studium einer bestimmten mystischen Haltung, wie etwa Benedikt Reinerts Buch über das Gottvertrauen, *tawakkul*, die verschiedenen Aspekte einer einzigen Stufe innerhalb des mystischen Pfades darstellen und dadurch auch eine Reihe verwandter Probleme beleuchten.
Wir können, einen Längsschnitt anwendend, uns auf die Geschichte des Sufismus konzentrieren oder einen Querschnitt durch die Methoden, literarischen Ausprägungen und seelischen Erfahrungen der islamischen Mystik geben – welchen Weg wir immer wählen, wir müssen uns dessen bewußt sein, daß täglich neue Manuskripte ans Licht kommen können[8]. Die Bibliotheken in den islamischen Ländern, aber auch im Westen, enthalten noch ungezählte Werke, die ein bestimmtes Problem oder die Eigenart einer Persönlichkeit in neuem Licht darstellen können. Und selbst ohne diese unbekannten Quellen ist das Material, das in den verschiedenen islamischen Sprachen bereits aufbereitet vor uns liegt, so groß, daß jedwede Verallgemeinerung unmöglich scheint[9]. Deshalb kann auch dieses Buch

---

Delusion, das u.a. eine scharfe Attacke gegen den degenerierten Sufismus enthält. – Eine bedeutende Anzahl von modernen arabischen und persischen Werken über den Sufismus sind nach dem zweiten Weltkrieg erschienen und haben neue Gesichtspunkte beigebracht. – Unter den Anthologien von Sufi-Texten sollte man die folgenden zu Rate ziehen: J. Pedersen, *Muhammedansk Mystik* (1923), Margaret Smith, *The Sufi Path of Love* (1931), und *Readings from the Mystics of Islam* (1950); M. M. Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (1951), E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans* (1942); V. Vacca, *Vite e detti di Santi Musulmani* (s.d.). A. Schimmel, *Gärten der Erkenntnis* (1982). Spezialstudien werden an ihrer Stelle erwähnt.

nur einen ersten Blick auf gewisse Aspekte des Sufismus vermitteln; und selbst der ist verständlicherweise wiederum getönt von einer persönlichen Vorliebe der Verfasserin für die mystische Poesie, die in Iran und dem weiten Gebiet unter persischem kulturellem Einfluß gesungen worden ist.

Wie haben die Sufis selbst das Wort Sufismus interpretiert?

Wir dürfen nicht vergessen, daß viele Texte, die für uns einen tiefen theologischen oder philosophischen Sinn zu enthalten scheinen, möglicherweise eher als suggestive Wortspiele gemeint waren. Manche der in den klassischen Texten enthaltenen Bemerkungen dürften von den Sufi-Meistern als eine Art *ko'an*, ein Paradox, geäußert worden sein, um den Hörer zu schockieren, um eine Diskussion zu entfachen, oder um das logische Denken zu verwirren, so daß ein nicht-logisches Verständnis des wahren Sinnes des betreffenden Wortes oder eines mystischen Zustandes beim Hörer aufblitzen kann. Die Lösung mancher Widersprüche, die sich in solchen Aussprüchen finden können, würde dann in einer plötzlichen Erleuchtung bestehen. Das ist zumindest eine mögliche Erklärung dafür, daß die Meister auf eine und dieselbe Frage verschiedene Antworten zu geben pflegten. Solch ein ›gewolltes Paradox‹ und ›frommes Gerede‹ war vielleicht beabsichtigt, um den Hörern ›eine kleine Gänsehaut einzujagen, die ihrer Gesundheit zuträglich war‹, wie W. H. T. Gairdner sagt, der auch ganz richtig die Frage stellt: »Nehmen wir ihre Sprache nicht zu ernst? Sie paradiert als wissenschaftlich, ist aber in Wirklichkeit poetisch-rhetorisch.«[10]
Denn die Struktur des Arabischen mit ihren dreiradikaligen Wurzeln bietet sich geradezu dafür an, unendliche Wortformen

10. W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazzali's 'Mishkāt al-anwār', The Niche for Lights* (1915), S. 71: zum Problem s. a. A. Schimmel, *As Through a Veil* (1982).



Zwei Derwische, von Payag. Indien, um 1650. Fogg Art Museum, Cambridge, Mass.

nach fast mathematischen Regeln zu entwickeln. Man könnte sie mit der Struktur einer Arabeske vergleichen, die, sich aus einem einfachen geometrischen Muster entwickelnd, zu komplizierten vieleckigen Sternen wird, oder sich aus einem Blumenmotiv in verwickelte spitzenartige Dekorationen entfaltet. Ist schon der Stil der arabischen Dichter und Schriftsteller stark beeinflußt von der Neigung, diese unendlichen Möglichkeiten der Sprache zu genießen, so kann man eine ähnliche Freude am sprachlichen Spiel auch häufig in Aussprüchen der Sufis entdecken. Die Verfasser arabischer mystischer Werke können sich nicht genug tun, aus einer einzigen Wurzel verschiedene

Deutungen abzuleiten; sie lieben Reime oder stark rhythmisch betonte Formen. Diese Neigung wird dann auch von den mystischen Dichtern im Persischen, Türkischen und den Sprachen Indo-Pakistans übernommen. Hier aber liegt die Schwierigkeit, mystische Texte in Übersetzung wiederzugeben, denn dieses geradezu magische Spiel von Laut und Sinn, das arabische Sätze so eindrucksvoll macht, geht in der Übersetzung verloren, und ebenso gehen die zahlreichen verborgenen Anspielungen verloren, die jeder arabischen Wurzel innewohnen und die den Eingeweihten auf die verschiedensten historischen, theologischen und dichterischen Erfahrungen hinweisen, die der Verfasser eines äußerlich so einfach erscheinenden Satzes oder eines anmutigen Verses im Sinne hatte.

Ein anderes Problem stellt sich dadurch, daß viele Sufi-Autoren gern Klassifizierungen – meist dreifach – erfinden, um gewisse mystische Zustände zu definieren; so wird der Sinn eines Wortes oftmals eher verzerrt als erläutert. Die Titel von Werken, die von Sufis verfaßt sind (vor allem in der Spätzeit), zeigen ähnliche Eigentümlichkeiten; sie spielen auf mystische Zustände oder technische Ausdrücke an und enthalten oftmals ein ganzes geistiges Programm. Andere Autoren neigten dazu, das Datum ihrer Komposition durch den Zahlwert der den Titel bildenden Worte anzugeben.

Doch was sagten die Sufis nun über den Ursprung des Wortes *taṣawwuf*, das wir als Sufismus, Sufik oder, in älterer Zeit, Sufiismus übersetzen?

Ihre Definitionen gehen bis in die frühesten Zeiten zurück; damit widerlegen sie die Neigung gewisser moderner Schriftsteller, das Wort Sufismus nur auf die spätere ›theosophische‹ Entwicklung der Mystik anzuwenden. Es wird erzählt, daß ein Frommer sogar den Propheten fragte, als er ihn im Traum erblickte: »Was ist Sufismus?« (N 255). Hujwiri faßte die Diskussion in der Mitte des 11. Jahrhunderts wie folgt zusammen:

> Einige behaupten, daß der Sufi so genannt wird, weil er ein wollenes Gewand (*jāma-i ṣūf*) trägt; andere, weil er in

> der ersten Reihe (*ṣaff-i awwal*) steht, andere wieder sagen, es sei so, weil die Sufis behaupten, zu den *aṣḥāb-i ṣuffa* (den ›Leuten der Veranda‹, die sich in Medina um den Propheten scharten) gehören. Und wieder andere erklären, daß der Name von *ṣafā*, ›Reinheit‹, abgeleitet sei (H 30).

Die im Westen oft vertretene Ableitung vom griechischen *sophos*, ›weise‹, ist philologisch unhaltbar. Im allgemeinen ist jetzt die Ableitung von *ṣūf*, ›Wolle‹, akzeptiert, denn das grobe Wollgewand der ersten Asketen war ihr besonderes Kennzeichen. Dazu schreibt Kalabadhi (st. um 990), einer der ersten Theoretiker des Sufismus:

> Diejenigen, die sie (= die Sufis) auf ›Wolle‹ oder auf die ›Veranda‹ beziehen, drücken die äußere Seite ihrer Lebensform aus; denn sie waren Menschen, die diese Welt verlassen hatten, die von ihren Heimstätten fortgegangen, von ihren Gefährten geflohen waren. Sie wanderten durch das Land, ihren Leib entblößend; sie nahmen von den Gütern dieser Welt nur so viel, wie nötig ist, um die Nacktheit zu bedecken und den Hunger zu stillen (K 5).

Doch Sufismus ist mehr als dies. Junaid (st. 910), der unangefochtene Führer der irakischen Schule der Mystik, schrieb:

> Sufismus wird nicht (erworben) durch viel Beten und Fasten, sondern ist die Sicherheit des Herzens und die Großmut der Seele (QR 60).

Man schreibt ihm auch eine Definition zu, in der er die Vorbilder der Sufis in den im Koran erwähnten Propheten sieht (in späterer Zeit war der Aufstieg durch die verschiedenen Stadien der Propheten, oder die Identifizierung mit dem Geiste eines von ihnen, ein besonderer Aspekt gewisser mystischer Richtungen):

> Sufismus ist auf acht Qualitäten gegründet, die in acht Gesandten dargestellt sind: die Großmut Abrahams, der seinen Sohn opferte; die Hingebung Ismails, der sich dem Befehl Gottes hingab und sein Leben aufzugeben bereit

> war; die Geduld Hiobs, der geduldig die Heimsuchung durch Würmer und die Eifersucht des Allbarmherzigen ertrug; die symbolische Handlungsweise des Zacharias, zu dem Gott sprach: ›Du sollst für drei Tage nur durch Zeichen mit den Menschen sprechen‹ (Sura 3/36), und von dem auch gleichermaßen gesagt wird: ›Als er seinen Herrn anrief mit heimlicher Anrufung‹ (Sura 19/2); die Fremdheit des Johannes, der ein Fremder in seinem eigenen Lande war und ein Fremdling für seine Mitmenschen, unter denen er lebte; die Pilgerschaft Jesu, der so abgelöst von weltlichen Dingen war, daß er nur einen Becher und einen Kamm mit sich führte – doch den Becher warf er hinweg, als er einen Mann aus seiner Hand trinken sah, und den Kamm, als er einen anderen Mann seine Finger statt eines Kammes benutzen sah; das Tragen von Wolle des Moses, dessen Gewand wollen war; und die Armut Muhammads, dem Gott der Allmächtige die Schlüssel aller Schätze auf Erden sandte und ihm sagte: ›Bemühe dich nicht, sondern versieh dich mit jedem Luxus mit Hilfe dieser Schätze‹, worauf er antwortete: ›O Herr, ich begehre sie nicht; laß mich einen Tag satt sein und einen Tag hungrig‹ (H 39–40).

Einige von Junaids Zeitgenossen hoben die asketische Seite des Sufismus hervor, nämlich den völligen Bruch mit dem, was man als ›Welt‹ bezeichnet, und das Aufgeben der Ichsucht: »Sufismus bedeutet, nichts zu besitzen und von nichts besessen zu werden« (L 25).

Ruwaims Rat an den jungen Ibn Khafif: »Sufismus bedeutet, seine Seele aufzuopfern – doch befasse dich nicht mit dem Gerede der Sufis« (X 90) zeigt, daß die Gefahr, zuviel in einer gewollt technischen und quasi-esoterischen Sprache zu reden, schon früh spürbar war. Der Sufi sollte lieber auf »Treue zum Vertrag« (N 226) bestehen und frei sein, »weder ermüdet vom Suchen noch enttäuscht, wenn ihm vorenthalten wird« (L 25). Die Sufis sind solche, »die Gott allem anderen vorziehen und die Gott allem anderen vorzieht« (L 25). Einige Jahrzehnte

nach Dhu'n-Nun, dem diese letzte Definition zugeschrieben wird, beschrieb Sahl at-Tustari den Sufi so: »Er ist es, dessen Blut erlaubt ist (d.h. vergossen werden kann und dessen Vermögen dann legal weggegeben werden kann); und was er auch sehen möge, sieht er als von Gott (kommend) an und weiß, daß Gottes Barmherzigkeit alles Geschaffene umfaßt« (B 370).

Die soziale und praktische Seite des Sufismus kann aus anderen Definitionen verstanden werden: Junaid sagt: »Sufismus besteht nicht aus Praktiken und Wissenschaften, sondern ist Moral« (H 42), und Nuri erklärt: »Wer dich in guten moralischen Qualitäten übertrifft, übertrifft dich in Sufismus« (N 311). Sufismus bedeutet, entsprechend Gottes Anordnungen und Gesetzen zu handeln – Gesetzen, die nun in ihrer tiefsten geistigen Bedeutung verstanden werden, ohne daß man jedoch ihre äußere Form leugnet. Ein solches Leben ist nur durch liebende Hingabe möglich: »Sufismus ist, daß das Herz rein ist von der Beschmutzung durch Uneinigkeit« – diesen Satz erklärt Hujwiri (H 38) folgendermaßen:

> Liebe ist Übereinstimmung, und der Liebende hat nur *eine* Pflicht in der Welt, nämlich, die Befehle des Geliebten zu befolgen. Und wenn das Ziel des Begehrens Einer ist, wie könnte dann Uneinigkeit zustandekommen?

Die Sufis haben auch vom dreifachen Sinn des *taṣawwuf* gesprochen; nämlich entsprechend der *sharī'a,* dem islamischen Gesetz, der *ṭarīqa,* dem mystischen Pfad, und der *ḥaqīqa,* der Wahrheit. Denn es handelt sich um eine Reinigung auf verschiedenen Ebenen: zunächst von den niedrigen Eigenschaften und der Unreinheit der Seele, dann von der Sklaverei der menschlichen Eigenschaften, und schließlich eine Reinigung und Erwählung auf der Ebene der Attribute (L 27–28).

Doch gibt es auch Warnungen gegen ›Sufismus‹. Shibli (st. 945) wollte, wie so oft, seine Hörer schockieren, als er behauptete: »Sufismus ist Polytheismus; denn er bedeutet, das Herz vor der ›Schau‹ des ›Anderen‹ zu hüten, aber ein ›Anderes‹ existiert nicht« (H 38). Damit greift er den Asketen an, der seine Augen vor der geschaffenen Welt verschließt und sich ausschließlich

auf Gott zu konzentrieren sucht – aber wenn Gott doch die einzige Realität ist, wie kann man da an Andersheit denken und versuchen, sie zu vermeiden? Deshalb ist »der Sufi der, der nicht ist«, wie Kharaqani mit einem von anderen wiederholten Paradox sagt (N 298, 225).

Die islamischen Mystiker genossen das Spiel mit der Wurzel *ṣafā* ›Reinheit‹, wenn sie über Sufismus und die idealen Eigenschaften des Sufis sprachen: »Wer durch Liebe gereinigt ist, ist rein, *ṣafī*, aber wer durch den Geliebten gereinigt ist, ist ein Sufi« (H 34). Das heißt, wer ganz und gar im göttlichen Geliebten absorbiert ist und nur an Ihn denkt, hat den Rang des wahren Sufi erreicht. Es ist nicht überraschend, daß die Mystiker auch versuchten, Adam als den ersten Sufi darzustellen: denn er war vierzig Tage ›in Klausur‹ (wie der Novize auf dem mystischen Pfad), bevor Gott ihm Geist einhauchte; dann setzte Gott die Lampe der Vernunft in sein Herz und das Licht der Weisheit auf seine Zunge, und er kam wie ein erleuchteter Mystiker aus seiner Einsamkeit, in der er von den Händen Gottes geknetet worden war. Nach seinem Fall unterwarf er sich in Indien für dreihundert Jahre Akten der Reue, bis Gott ihn erwählte (*iṣṭafā*, siehe Sura 3/23), so daß er wieder rein (*ṣāfī*) und damit ein echter *Sufi* wurde[11].

Selbst ein Dichter, den man nicht unbedingt als Mystiker bezeichnen kann, nämlich Khaqani, der große Panegyrist Irans (st. 1199), behauptet: »Ich bin rein, da ich der Diener der Reinheit der Sufis bin«, und in einer langen Kette von Schwüren, wie er sie gern in seine Preisgedichte einfügte, schwört er »bei den Sufis, die Heimsuchungen lieben und Feinde des Wohlergehens sind«. Damit steht er Rumi nahe, der ein Jahrhundert später den Sufismus so definierte:

> »Was ist Sufismus?« Er sprach: »Freude finden
> im Herzen, wenn die Zeit des Kummers kommt.«
> (M III 3261).

11. Qutbuddin al-'Ibadi, *At-taṣfiya fī aḥwāl aṣ-ṣūfiya* (1347 sh/1968), S. 27.

Khaqani spielt auf die Sufis an,

die gleich Khidr in ihren Wasserschüsseln das
Lebenswasser tragen,
und deren Stäbe so wunderwirkend sind wie der Stab
Mosis[12].

In der späteren persischen, türkischen und Urdu-Literatur gibt es ungezählte Gedichte, in denen die wunderbaren Eigenschaften dieses oder jenes Sufi-Heiligen beschrieben oder die Wunder besungen werden, die ein mystischer Führer gewirkt hat.

In der Frühzeit, da der Sufismus sich gestaltete, war er in erster Linie eine Verinnerlichung des Islam, eine persönliche Erfahrung des zentralen Mysteriums des Islam, nämlich des *tauḥīd*, ›der Erklärung, daß Gott einer ist‹. Die Sufis sind immer innerhalb der islamischen Gemeinde geblieben, und ihre mystische Haltung war nicht dadurch geprägt, ob sie der einen oder anderen Rechtsschule angehörten. Sie konnten ihr Ziel von verschiedenen Ausgangspunkten erreichen – weder die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen noch theologische Haarspalterei war im Grunde wichtig für sie. Hujwiri hat die Haltung der frühen Sufis zu Wissenschaft und Theologie sehr gut zusammengefaßt mit seiner treffenden Bemerkung: »Das Wissen ist riesig und das Leben ist kurz; deshalb ist man nicht verpflichtet, alle Wissenschaften zu lernen... sondern nur so viel, wie für die Befolgung des Religionsgesetzes notwendig ist« (H 11). Das bedeutet: genug Astronomie, um die Richtung nach Mekka zu berechnen, wie man sie für den korrekten Vollzug des Pflichtgebetes braucht, genug Mathematik, um die gesetzliche Summe der Almosensteuer auszurechnen, die man zu zahlen hat – das sollte der Sufi, wie auch jeder andere Muslim, wissen. Gott selbst hatte ja nutzloses Wissen verdammt (Sura 2/96), und hatte nicht auch der Prophet gerufen: »Ich suche Zuflucht bei Dir von einem Wissen, das zu nichts nütze ist«? (H 11). *ʿilm*, ›Wissen‹, das zu erwerben jeder männliche und weibliche Muslim verpflichtet ist, ist das Wissen um

12. Khaqani, *Divan* (1338sh/1959), S. 250; vgl. auch S. 51, 369.

die praktischen Pflichten des Gläubigen: »Studiere *'ilm* nur für das wahre Leben... Religiöse Wissenschaft ist Jurisprudenz, Koranauslegung und Überlieferung – und wer irgendetwas anderes liest, wird verabscheuungswürdig« (U 54). Wahre Erkenntnis, das heißt die Erkenntnis des Einen, kann man nicht durch Bücher erlangen, und manche Legende berichtet, wie ein Sufi, der sein Ziel erreicht hatte oder zumindest glaubte, es erreicht zu haben, seine Bücher wegwarf, denn: ›Bücher, ihr seid ausgezeichnete Führer, aber es ist absurd, sich um einen Führer zu kümmern, wenn man das Ziel erreicht hat‹ (NS 21). Manche Mystiker hielten es für den ersten Schritt im Sufismus, »die Tintenfässer zu zerbrechen und die Bücher zu zerreißen«. 'Umar as-Suhrawardi, der große Ordenslehrer, der in seiner Jugend scholastische Theologie studiert hatte, wurde von einem Heiligen gesegnet, der ihm die Hand auf die Brust legte und ihn alles vergessen ließ, was er je studiert hatte, ›doch er füllte meine Brust mit *›'ilm ladunī‹* (Sura 18/65), ›dem Wissen, das von Gott stammt‹ (N 515). 'Abdul Qadir al-Gilani wirkte ein Wunder, indem er plötzlich den Text eines philosophischen Buches abwusch, das er für gefährlich für seinen Schüler erachtete (N 517); andere Sufis wurden durch Träume dazu getrieben, ihre kostbaren Büchersammlungen in einen Fluß zu werfen (N 432).

Diese Vorliebe für unmittelbare Erkenntnis im Gegensatz zu der legalistischen Gelehrsamkeit ist in späteren Zeiten von zahlreichen Dichtern und Mystikern dadurch ausgedrückt worden, daß sie die Gründer der großen Rechtsschulen lächerlich machten. Vor allem wandten sie sich gegen Abu Hanifa (st. 767) und Shafi'i (st. 820), deren Schulen am weitesten im zentralen und östlichen Islam verbreitet waren. Typisch ist Sana'is Vers (der später sowohl 'Attar als auch Rumi zugeschrieben worden ist):

> Abu Hanifa hat keine Liebe gelehrt,
> Shafi'i kennt keine Überlieferung darüber (SD 827).

Sana'i (st. ca. 1131) hat oftmals den ›Sufi‹ dem ›Kufi‹ gegenübergestellt, denn der gelehrte Jurist Abu Hanifa stammte aus



Shaikh Salim Chishti mit Schülern. Indien, 17. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York

die praktischen Pflichten des Gläubigen: »Studiere *'ilm* nur für das wahre Leben... Religiöse Wissenschaft ist Jurisprudenz, Koranauslegung und Überlieferung – und wer irgendetwas anderes liest, wird verabscheuungswürdig« (U 54). Wahre Erkenntnis, das heißt die Erkenntnis des Einen, kann man nicht durch Bücher erlangen, und manche Legende berichtet, wie ein Sufi, der sein Ziel erreicht hatte oder zumindest glaubte, es erreicht zu haben, seine Bücher wegwarf, denn: ›Bücher, ihr seid ausgezeichnete Führer, aber es ist absurd, sich um einen Führer zu kümmern, wenn man das Ziel erreicht hat‹ (NS 21). Manche Mystiker hielten es für den ersten Schritt im Sufismus, »die Tintenfässer zu zerbrechen und die Bücher zu zerreißen«. 'Umar as-Suhrawardi, der große Ordenslehrer, der in seiner Jugend scholastische Theologie studiert hatte, wurde von einem Heiligen gesegnet, der ihm die Hand auf die Brust legte und ihn alles vergessen ließ, was er je studiert hatte, ›doch er füllte meine Brust mit ›*'ilm ladunī*‹ (Sura 18/65), ›dem Wissen, das von Gott stammt‹ (N 515). 'Abdul Qadir al-Gilani wirkte ein Wunder, indem er plötzlich den Text eines philosophischen Buches abwusch, das er für gefährlich für seinen Schüler erachtete (N 517); andere Sufis wurden durch Träume dazu getrieben, ihre kostbaren Büchersammlungen in einen Fluß zu werfen (N 432).

Diese Vorliebe für unmittelbare Erkenntnis im Gegensatz zu der legalistischen Gelehrsamkeit ist in späteren Zeiten von zahlreichen Dichtern und Mystikern dadurch ausgedrückt worden, daß sie die Gründer der großen Rechtsschulen lächerlich machten. Vor allem wandten sie sich gegen Abu Hanifa (st. 767) und Shafi'i (st. 820), deren Schulen am weitesten im zentralen und östlichen Islam verbreitet waren. Typisch ist Sana'is Vers (der später sowohl 'Attar als auch Rumi zugeschrieben worden ist):

> Abu Hanifa hat keine Liebe gelehrt,
> Shafi'i kennt keine Überlieferung darüber (SD 827).

Sana'i (st. ca. 1131) hat oftmals den ›Sufi‹ dem ›Kufi‹ gegenübergestellt, denn der gelehrte Jurist Abu Hanifa stammte aus



Shaikh Salim Chishti mit Schülern. Indien, 17. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York

Kufa; selbst in der Sindhi-Volksdichtung des 18. Jahrhunderts kann man noch lesen, daß der Sufi *lā-kūfī* ›nicht-aus-Kufa‹ genannt wird, was dann einfach bedeutet, daß er keiner der religiösen Rechtsschulen folgt[13].

Die Sufis behaupteten, daß alle Weisheit in dem Buchstaben *alif* eingeschlossen sei, dem ersten Buchstaben des Alphabetes und dem Symbol für Gott (s. Anhang I). Kann man nicht viele Gelehrte, die sich nur auf Bücher verlassen, vergleichen mit »dem Esel, der Bücher trägt« (Sura 62/5)? Hat Noah nicht neunhundert Jahre gelebt, nur mit dem Gottesgedenken beschäftigt, hatte aber nicht, wie Rumi leicht ironisch hinzufügt, »die *Risāla* und das *Qūt al-qulūb* (die beiden Handbücher gemäßigter mystischer Lebensführung) gelesen« (M VI 2652–53)?

Denn die Sufis verdammten zwar die Buchgelehrsamkeit der Gelehrten und ermahnten ihre Schüler, »sich zu bemühen, die Schleier zu heben, aber nicht, Bücher zu sammeln«; doch ist es eine Tatsache, daß sie selber zu den fruchtbarsten Autoren der islamischen Welt gehören, und man muß zugeben, daß viele ihrer theoretischen Schriften nicht lesbarer oder erquicklicher sind als die dogmatischen Traktate, die sie in ihrer Poesie so angriffen.

Das Hauptangriffsziel der Sufi-Kritik war die Philosophie, die von griechischem Gedankengut beeinflußt war. »Niemand ist weiter entfernt vom Gesetze des hashimitischen Propheten als ein Philosoph« (U 54, vgl. MT 291), sagt 'Attar in einem Nachklang der Gefühle Sana'is, der geschrieben hatte:

> Von Worten wie ›Ursubstanz‹ und ›Prima Causa‹
> wirst Du nicht den Weg in die Gegenwart Gottes finden![14]

Der gesamte Universale Intellekt ist nichts in der Gegenwart eines einzigen göttlichen Befehles: ›Sprich!‹ (U 45) – das ist ein schönes Wortspiel mit *kull,* ›universal‹, und *qul* ›Sprich‹, der

13. Dazu s. A. Schimmel, *Šāh 'Abdul Laṭīfs Beschreibung des* wahren Sufi (1974) und dies., *Pain and Grace* (1976), Kap. VI.
14. Sana'i, *Sanā'ī'ābād* (in: *Mathnawīhā*, 1348sh/1969), Zeile 42.

göttlichen Anrede an den Propheten. Der ›kleine Philosoph‹ ist für die Mystiker sowohl Ziel des Spottes wie Sündenbock. Dabei ist es merkwürdig, daß Ibn Sina (Avicenna, st. 1037) in der Literatur zum Muster des Rationalisten geworden ist, obgleich er ebenso sehr ein mystischer Denker war wie manche derer, die sich Sufis nennen. Vielleicht ist die Abneigung der Sufis gegen ihn, die man schon bei Sana'i spürt (SD 57) und wohl letztlich auf Ghazzalis *Tahāfut*, die »Zerstörung der Philosophen«, zurückgeht, durch eine Geschichte über Majduddin Bagdadi (st. 1209) verstärkt worden: ›Er sah den Propheten im Traum und wurde von ihm belehrt: »Ibn Sina wollte Gott ohne meine Vermittlung erreichen, und so verhüllte ich ihn mit meiner Hand, und er fiel ins Feuer.«‹ (N 427).

Ein solcher theoretischer Anti-Intellektualismus konnte, wie es die Orthodoxen spürten, gefährlich für das Leben der Gemeinschaft werden. Man kann in diesem Zusammenhang den Typ des ›weisen Idioten‹ erwähnen[15], der in der islamischen Überlieferung erstmals von Buhlul repräsentiert wird, einem Sonderling, der unter Harun ar-Raschid (st. 809) lebte. Ihm wie auch vielen unbekannten und namenlosen geistig umnachteten Gestalten werden Äußerungen zugeschrieben, in denen sie ihre Kritik am sozialen und politischen Leben ihrer Zeit offen aussprechen. Doch da sie verrückt waren, konnten sie nicht bestraft werden – »Gott hat sie von Befehl und Verbot befreit« (N 296). Denn Er hat sie aus dem normalen Stand des Menschen als ›Sklave‹ freigelassen, und so leben sie in vollkommener liebender Einheit mit Ihm, wie 'Attar einmal bemerkt (MT 245). Der Typ des *majdhūb*, des ›Entrückten‹, der unter dem Schock einer mystischen Vision oder irgendeines anderen seelischen Erlebnisses seinen Verstand verloren hat und manchmal in einer religiös verbotenen Form (nämlich völlig nackt) herumläuft, gehört zu den dunkleren Aspekten der Welt des

15. P. Loosen, *Die weisen Narren des Naisaburi* (1921) handelt von dieser Art geistesgestörter ‚Weiser'. Zu Buhlul s. jetzt: U. Marzolph, *Der weise Narr Buhlul* (1984).

Sufismus. Mancher mystische Lehrer hat sich über die Dummköpfe beklagt, die durch ihr sonderbares Benehmen und ihre angeblichen Wunder das Interesse der Menge anzogen, die sie für Repräsentanten echter Geistigkeit hielt. Jami kritisiert in seiner Einleitung zu seinem Werk *Nafaḥāt al-uns* scharf die Nachahmer der verschiedenen Typen von Sufis und ihre eitle, gefährliche Haltung. Unzählige Verse persischer Dichter, die gern den Molla und den Liebenden, die Kanzel und den Galgen einander gegenüberstellten und behaupteten, daß wahre Liebe der größte Feind des Verstandes ist, ja, daß der Liebende Majnun vergleichbar sei – jenem von Liebe Besessenen, den die Kinder verlachten – mögen dazu beigetragen haben, der Gattung der analphabetischen, ungeschliffenen und manchmal recht unverschämten ›Heiligen‹ eine allzu wichtige Stellung anzuweisen.

Harmlosere Typen, die von der Milde der Frommen lebten, konnten die Sufi-Bewegung nicht wirklich gefährden; doch die Degeneration der Wanderderwische oder *faqīrs*, der Armen, die Wunder taten und sich jenseits des Gesetzes fühlten *(bī shar')*, hat viel dazu beigetragen, den Sufismus in Verruf zu bringen. Denn die europäischen Reisenden im Orient trafen zuerst Personen solcher Art, und so konnte einer der ursprünglichen Ehrennamen für den Wanderer auf dem mystischen Pfad, *faqīr*, ›arm‹, im Deutschen als *Fakir* zur Bezeichnung eines Betrügers und Taschenspielers werden.

Von Anfang an unterschieden die Sufis deutlich zwischen dem wahren *Sufi*, dem *mutaṣawwif*, der versucht, einen höheren geistigen Rang zu erreichen, und dem *musṭawif*, der vorgibt, ein Mystiker zu sein, doch in Wirklichkeit ein unnützer, ja gefährlicher Betrüger ist. Sie wußten wohl, daß der »geistige Pfad schwer zu begehen ist außer für die, welche für diesen Zweck geschaffen sind« (H 4). Es ist unmöglich, ein Sufi zu werden, wenn man nicht als Sufi geboren ist: »Dieser Flickenrock muß in der anfangslosen Ewigkeit genäht worden sein«, denn so sehr jemand sich auch bemühen mag, den Rang eines Sufi zu erreichen, »kann doch kein Esel mit Energie und

Willensstärke zu einem Pferd werden« (U 70–71). Aus diesem Grund steht die Klage über den Niedergang des Sufismus fast schon am Beginn der Bewegung. Der persische Mystiker Yahya ibn Mu'adh in der Mitte des neunten Jahrhunderts warnt seine Freunde: »Vermeide die Gesellschaft von drei Gruppen von Menschen – nachlässigen Gelehrten, heuchlerischen Koranlesern, und dummen angeblichen Sufis« (H 17, vgl. B 411). Die Dichter haben immer den ›Sufi von eigenen Gnaden‹ kritisiert (S 666), und im 11. Jahrhundert hören wir mehrfach die Klage: »Heute ist der Sufismus ein Name ohne Realität, während er früher eine Realität ohne Namen war... Man kennt noch den Vorwand, aber die Praxis ist unbekannt.« (H 44). Die Leute begnügten sich mit leeren Bekenntnissen, und »blinde Nachahmung hat den geistigen Enthusiasmus ersetzt« (H 7). Die mystischen Konzerte, in denen die Sufis oftmals so verzückt wurden, daß sie um ihre eigene Achse zu wirbeln begannen, wurden nun von vielen als das eigentliche Wesen des Sufismus angesehen. Und es war – ja, es ist noch heute – recht einfach, mystische Erkenntnis und Erfahrung vorzuspiegeln. Denn der reiche Vorrat an hübschen Geschichten und Legenden früherer Heiliger konnte immer Menschen anziehen; gut vorgetragene Verse konnten die Hörer zu Tränen rühren, und es war gewiß einfacher, an den Türen der Reichen zu betteln und dafür einen Segensspruch zurückzugeben, als einem normalen Beruf zu folgen. Darum erklärte ein Heiliger des 11. Jahrhunderts voll Zorn: »Ich blickte in die Hölle und sah, daß die meisten Höllenbewohner diejenigen waren, die einen Flickenrock und eine Essensschale getragen hatten« (B 309). Baqli erklärt diese Bemerkung damit, daß diese verfluchten Wesen solche seien, die die Mystik verraten haben, solche, »die Erkenntnis zu haben behaupten und doch nur die äußere Farbe der Wahrheit kennen, weil sie nämlich der Kenntnis des islamischen Gesetzes ermangeln«. »Ihre Gebetsnische ist der reizende Geliebte *(shāhid)*, die Kerze *(sham'*, in fröhlichen Zusammenkünften) und ihr Bauch *(shikam)*« (SD 82). Je weiter die Zeit verging, desto mehr wurde über die Degenera-

tion des Sufismus geklagt. 'Urfi, einer der Hofpoeten Kaiser Akbars, sagt in einem Vierzeiler:

> Der Sufi beschäftigt sich damit, Männer und Frauen zu verführen,
> Der Dummkopf ist beschäftigt, seinen Körper aufzubauen.
> Der Weise beschäftigt sich mit der Koketterie der Worte,
> Der Liebende beschäftigt sich damit, sich auszulöschen[16].

'Urfi schreibt hier die wichtigste Eigenschaft des echten Sufis, nämlich seinem Selbst zu entwerden, dem Liebenden zu, der sich in seinem Geliebten verliert.

So wurde das Wort Sufi oft verächtlich gebraucht. Mir Dard, der große Mystiker von Delhi im 18. Jahrhundert, hat oft und eindringlich wiederholt, daß er nicht ›Sufi‹ genannt sein wollte, sondern vielmehr ›ein aufrichtiger Muhammadaner‹. Er zögerte nicht, Vertreter von mystischen Strömungen, die seiner streng gesetzestreuen Haltung entgegengesetzt waren, als ›schweineartig‹ zu bezeichnen, und drückte deutlich seine Verachtung für die ›Händler-shaikhs‹, die ›Verkäufer von Flickenröcken‹ aus, wie sie überall im Lande zu finden waren. Er hätte sicherlich ganz und gar seinem arabischen Zeitgenossen al-Badr al-Hijazi zugestimmt, dessen Satire über den Niedergang des Sufismus Arberry übersetzt hat:

> Hätten wir doch nicht in einer Zeit gelebt, da wir jeden verrückten Irren von seinen Genossen als ›Pol‹ erhoben sehen!
>
> Ihre Gesetzesgelehrten suchen Zuflucht bei ihm, ja sie haben ihn als Herrn angenommen, anstelle des Herrn des Thrones.
>
> Denn sie haben Gott vergessen, indem sie sagen: ›Der und der schenkt Befreiung vom Leiden für die ganze Menschheit‹.
>
> Wenn er stirbt, machen sie ihn zum Ziel der Pilgerfahrt,

16. 'Urfi, *Kulliyāt* (1336sh/1957), S. 448.

> und eilen zu seinem Schrein, Araber und Fremde, alle gleichermaßen,
> Einige küssen sein Grab, und andere die Schwelle seiner Tür, oder den Staub ...[17]

Hijazi hat hier auf die Gefahren einer übertriebenen Verehrung des geistigen Führers, des Shaikh oder Pir (s. Kap. V) hingewiesen, d.h. auf das, was Iqbal in unserem Jahrhundert als ›Pirism‹ bezeichnet hat, nämlich die absolute Herrschaft eines mystischen Führers über seine Gefolgsleute und die sich daraus oftmals ergebende Ausbeutung der gläubigen, ungebildeten, meist ländlichen Bevölkerung.
Muslimische Modernisten und Sufis sind sich einig in ihrer Kritik an der Heiligenverehrung und dem Pirismus-Aspekt des volkstümlichen Islam, dessen Gefahren nur der ermessen kann, der in bestimmten Gebieten des Orients gelebt hat. Doch um diesen Punkt zu erreichen, müssen wir zunächst den langen Weg durch die äußere Geschichte des Sufismus unternehmen. Wir werden sehen, wie diese Bewegung sich in der Substanz gleichgeblieben ist, obgleich sie entsprechend den Zeitläufen und der Persönlichkeit ihrer Führer verschiedene Formen angenommen hat.



»Allah«. Sar-i-Pul, Afghanistan, 17. Jahrh.

17. Arberry, *Sufism*, S. 128.

Die Entwicklung des klassischen Sufismus



Die Frühzeit

»Islamische Mystik ist der Versuch, das individuelle Heil durch Erreichung des wahren *tauḥīd* zu erlangen«, schreibt ein führender europäischer Orientalist[1]. Und in der Tat, die Quintessenz der langen Geschichte des Sufimus ist der Versuch, in immer neuen Formulierungen die überwältigende Wahrheit auszudrücken, daß »es keinen Gott als Allah« gibt, und zu realisieren, daß nur Er allein das Objekt der Anbetung sein kann.

Die Geschichte des Sufismus gleicht einer Karte, die einige der Stationen auf diesem Pfade zeigt, der zu einer immer korrekteren Interpretation des Glaubensbekenntnisses führen sollte – einige der Formen, in denen man diese *eine* Wirklichkeit auszudrücken suchte, einige der Wege, auf denen die Mystiker ihr Ziel einzeln oder gemeinschaftlich zu erreichen suchten, sei es durch Gnosis oder durch Liebe, durch asketische Übungen oder durch Praktiken, die zu ekstatischer Entrückung führen konnten. Die äußere Geschichte des Sufismus ist zugleich eine Geschichte der geistigen, theologischen und literarischen Bewegungen innerhalb des Islam. Gleichzeitig spiegelt der Sufismus, dank seiner tiefen Verwurzelung in den vom Koran gelehrten religiösen Praktiken, die verschiedenen Haltungen des Muslims zur ›Welt‹ wider: wir finden unter den Mystikern weltfeindliche Asketen und aktive Kämpfer für den Ruhm des Glaubens, strenge Prediger der Reue und enthusiastische Sänger, die Gottes ewige Gnade preisen, Erbauer komplizierter theosophischer Systeme und Liebende, die verzückt sind von der Ewigen Schönheit.

Das Ziel aller islamischen Mystiker ist im Grunde dasselbe. Denn, wie Henry Corbin sagt, »das religiöse Bewußtsein des Islam ist auf eine Tatsache der Meta-Historie gegründet« (W 46), nämlich auf die jenseits aller zeitlichen Geschichte stehende Tatsache des vorzeitlichen Bundes, wie er aus dem

1. H. H. Schaeder, *Zur Deutung der islamischen Mystik* (1927), Sp. 845.

Koran (Sura 7/171) zu verstehen ist: Vor der Schöpfung rief Gott die zukünftige Menschheit aus den Lenden des noch nicht geschaffenen Adam und redete sie an: »*alastu bi-rabbikum?* (Bin Ich nicht euer Herr?).« Und sie antworteten: »Ja, wir bezeugen es! *(balā shāhidnā)*.« Der Gedanke an diesen vorzeitlichen Bund zwischen Gott und Menschheit *(mīthāq)* hat das religiöse Leben im Islam, vor allem aber das der Mystiker, tiefer beeinflußt als jede andere Idee. Hier liegt der Ausgangspunkt für ihr Verständnis von freiem Willen und Vorherbestimmung, von Erwählung und Angenommenwerden, von Gottes ewiger Macht, von liebender Antwort und von demutvollem Versprechen des Menschen. Das Ziel des Mystikers ist es, zu der Erfahrung des *Alastu*-Tages zurückzukehren, als nur Gott bestand, bevor Er noch die künftigen Geschöpfe aus dem Abgrund des Nichts hervorrief und sie mit Leben, Liebe und Verständnis begabte, damit sie Ihm wiederum am Ende der Zeiten gegenübertreten, Ihn als den Herrn anerkennen könnten.

Der Sufismus führt seine Wurzeln auf den Propheten des Islam zurück und gewinnt seine Inspiration aus dem göttlichen Wort, wie es im Koran geoffenbart wird[2]. Gott hat Seinen Willen, oder besser gesagt Sich selbst, durch die Worte des heiligen Buches offenbart, das so eigentlich zum einzigen Medium wird, durch das der Mensch Ihn erkennen kann. Schon verhältnismäßig früh wurde der Koran als das ungeschaffene Wort Gottes, das gleichewig mit Ihm ist, akzeptiert. Für jeden Muslim, und ganz besonders für die Mystiker, war er »das einzigartige Lexikon, das grundlegende Textbuch seiner Wissenschaften, der Schlüssel zu seiner Weltanschauung«, wie Louis Massignon es ausgedrückt hat (P 465). Denn alles, was

---

2. Zur Koranexegese s. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920): Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (1970), eine ausgezeichnete Analyse der Entwicklung der frühen Ausdrucksformen der Sufis, geht weit hinaus über L. Massignons bahnbrechende Studie *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1928, 1954).

mit weltlichen und geistlichen Dingen zu tun hat, kann man in diesem Buche finden, und seine Auslegung zu verschiedenen Zeiten zeigt, wie das Selbstverständnis der muslimischen Gemeinde wuchs und wechselte. Die Mystiker haben eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der koranischen Wissenschaften gespielt; ihre hermeneutischen Methoden reichen von einfacher wörtlicher Interpretation zu symbolischer und allegorischer Exegese, ohne jedoch den Wert des äußeren Sinnes der koranischen Worte zu leugnen. Für die Frommen, von denen manche bis zu siebentausend verschiedene Auslegungen eines einzigen Verses finden konnten, war der Koran »die Auferstehung«; denn, wie Hallaj behauptete, »die Zeichen der göttlichen Herrschermacht *(rubūbiyya)* sind in ihm, Information über die Auferstehung, und Berichte über die Zukunft bis in die Ewigkeiten. Wer den Koran kennt, ist sozusagen in der Auferstehung« (B 265). Die Worte des Korans haben den Eckstein für alle mystischen Lehren gebildet: die frühen Sufis lebten unter der Drohung des Jüngsten Gerichtes, wie es in so furchterregenden Worten in vielen Suren beschrieben ist, bis sie entdeckten, daß der Koran auch das Versprechen der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch enthält (Sure 5/59). Sie fanden in dem heiligen Buch die verschiedenen Stadien der menschlichen Seele aufgezeichnet, die sich aus ihrem Zustand als »Seele, die zum Übel antreibt« *(an-nafs al-ammāra)* zur »Seele, die in Frieden mit Gott lebt« *(an-nafs al-muṭma'inna)* erheben kann. Sie lasen, daß Gott dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader (Sura 50/16), und daß Er doch gleichzeitig der Schöpfer und Herr des Universums ist. Er ist transzendent und immanent zugleich: »Nicht erreichen Ihn die Blicke« (Sura 6/103), doch »wohin immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht« (Sura 2/109). Gott »hat Zeichen in die Natur und in die menschliche Seele« gesetzt (Sura 51/21), die man sehen und verstehen muß.

Gott, wie Er im Koran offenbart wird, ist sowohl der strenge Richter als der Barmherzige, der Erbarmer. Er ist allwissend und weise; doch ist Er auch »der beste der Ränkeschmieden-

den« (Sura 3/47; 8/30). Die zahlreichen, oft in sich widersprüchlichen Attribute, die Gott im Koran beigelegt werden, bilden die Kette der Neunundneunzig Schönsten Namen, jener Namen, die in späteren mystischen Theorien eine so wichtige Rolle spielen sollten, das Gebetsleben bestimmten, manchmal auch in der Magie verwendet wurden. Die Hoffnung, den »Größten Namen Gottes« zu entdecken, hat manch einen Sufi inspiriert, der davon träumte, höchste Seligkeit in dieser und jener Welt vermittels dieses heiligen Namens zu erreichen. Durch die Worte des Korans erscheint Gott als der *eine* wirklich Handelnde, der die menschlichen Werke erschafft und vorausbestimmt. Er ist die absolute Person, wie die Sufis es definieren: »Er allein hat das Recht, ›Ich‹ zu sagen« (W 249); und »Wirklichkeit« *(al-ḥaqq)* war das Wort, das von den meisten späteren Mystikern angewendet wird, um Gott zu beschreiben.

So wie die scholastischen Theologen Gott mit 41 Attributen definierten (20 der Notwendigkeit, 20 der Unmöglichkeit und eines der Möglichkeit), so haben spätere Sufis komplizierte Systeme erfunden, um dem göttlichen Geheimnis näher zu kommen, jenem Mysterium, das sie als ›Absolutes Sein‹, ›Reine Existenz‹ und ähnlich zu bezeichnen pflegten. Fromme Mystiker haben sich oft gegen solche pseudo-philosophischen Namen und Worte gewandt, da sie sich nicht im Koran finden und daher dem Herrn, der Sich selbst in dem Heiligen Buch offenbart hat, schlecht anstehen. Doch der Koran enthält ja mehr als nur die Beschreibung Gottes und des Jenseits. Er reguliert auch das praktische und moralische Leben der Gemeinschaft, und die Sufis folgten seinen Anordnungen aufs genaueste. Auch war die Meditation des Korans ein wichtiges Mittel, um den Geist in einen mystischen Zustand zu versetzen oder ihn gar zu entrücken. Wenn das heilige Buch in klangvollen Tonfolgen rezitiert wurde, konnte sein Rhythmus, sein Klang die Seele der Frommen in höhere Sphären führen und ihnen eine neue Verständnisstufe eröffnen. Die Sprache des Korans war den Muslimen in aller Welt gemeinsam; sie hat

dazu beigetragen, die Terminologie nicht nur der Theologen oder Juristen zu formen, sondern auch die Sprache der Dichter und Literaten; sie durchdrang die islamische Gemeinschaft als lebendige Kraft. Selbst wenn Millionen von Männern und Frauen die arabischen Worte des Korans nicht verstanden, so spürten sie doch seine numinose Qualität und lebten mit ihm und aus ihm. Man kann tatsächlich von einer ›Koranisierung‹ des Gedächtnisses sprechen[3], und wer immer Persisch, Türkisch oder irgendeine andere islamische Sprache gelernt hat, weiß, wie stark die Sprache des Korans die literarische wie die Alltagssprache durchdrungen hat, und wie wunderbar die ›Buchstaben des Korans‹ entsprechend dem künstlerischen Geschmack von Persern, Türken, Indern und Afrikanern ausgearbeitet worden sind, so daß die exquisiteste Kalligraphie entstand, eine Kunst, die für die Mystiker besonders typisch ist, da sie nicht nur die äußere Form der Buchstaben betrachteten, sondern auch die jedem Buchstaben innewohnende sakrale Qualität kontemplierten.

Der Sufismus führt seine Ursprünge auf den Propheten selbst zurück. Dieser wird im Koran als *ummī*, ›illiterat‹ (Sura 7/157–8) beschrieben. Diese Eigenschaft steht im Mittelpunkt der islamischen Frömmigkeit; denn wie im Christentum Maria Jungfrau sein mußte, um das ungeschaffene Wort Gottes, das sich durch sie inkarnieren sollte, aufzunehmen und der Welt zu schenken, so mußte der Prophet ein Analphabet sein, damit das ungeschaffene Wort, das durch ihn sich als Buch manifestieren (*inlibrieren*, wie Harri Wolfson sagt) sollte, rein bewahrt werden konnte. Er war ein Gefäß, nicht befleckt von intellektuellem Wissen, so daß er das ihm anvertraute Wort in völliger Reinheit weitergeben konnte.

Muhammad ist das erste Glied in der geistigen Kette des Sufismus, und seine Auffahrt in die göttliche Gegenwart, auf die die erste Zeile von Sura 17 anspielt und von der auch nach sufischer Auffassung in Sura 53 andeutungsweise gesprochen

3. P. Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾAllāh* (1972), S. 46.

wird, wurde zum Prototyp des geistigen Aufstieges des Mystikers in die unmittelbare Nähe Gottes. Die Überlieferung sagt, daß die esoterische Weisheit von Muhammad an seinen Vetter und Schwiegersohn Ali ibn Abi Talib, den vierten rechtgeleiteten Kalifen (ermordet 661) weitergegeben wurde. Auch andere Mitglieder seiner Familie und seine Freunde sollen mit mystischer Einsicht begabt gewesen sein. Die Traditionen *(ḥadīth)*, die auf den Propheten zurückgehen oder ihm zumindest zugeschrieben werden, dienten den Sufis dazu, ihre eigenen Definitionen der verschiedenen Stadien und Stationen auf dem mystischen Pfade abzusichern. Jede Strömung innerhalb des Islam, und so auch innerhalb des Sufismus, konnte sich auf gewisse prophetische Traditionen stützen. In späteren Jahrhunderten benutzten die Sufis aber auch eine Anzahl von *ḥadīthen*, die sich nicht in den in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zusammengestellten offiziellen Handbüchern finden. In verhältnismäßig kurzer Zeit wurde die Person Muhammads außerordentlich wichtig für das geistige Leben seiner Gemeinde: er war der ideale Führer, das »Schöne Beispiel« (Sura 33/21), und es war die Pflicht jedes Muslims, ihm nachzufolgen. Die Verehrung für ihn erreichte bald mythische Höhen, bis er schließlich als der Vollkommene Mensch *par excellence*, als Grund und Ziel der Schöpfung, als Freund Gottes und Fürbitter für seine Gemeinde angesehen wurde (s. Kap. IV).

Wer im Westen den Islam studiert und an das traditionelle Bild Muhammads gewöhnt ist, wie es sich in Hunderten von Jahren des Hasses und der Feindschaft in der christlichen Welt entwickelt hat, wird erstaunt sein, die starken mystischen Qualitäten zu sehen, die diesem Manne in der Sufi-Tradition zugeschrieben werden – einem Mann, den der normale Europäer als Politiker, gerissen und sinnlich, oder bestenfalls als Begründer einer vom Christentum abgeleiteten Häresie anzusehen gewohnt ist. Selbst die allerneuesten Studien des Propheten, die seine Aufrichtigkeit und sein tiefreligiöses Anliegen zeigen, lassen doch nichts von jener mystischen Liebe verspüren, die

seine Anhänger für ihn empfinden. Wir wissen nicht, wie viele der Geschichten über Muhammads asketische Frömmigkeit echt sind und wie viele nur die Ideale späterer mystischer Kreise widerspiegeln. Eine Anzahl von Aussprüchen über die Wichtigkeit des Gebets, vor allem des Nachtgebets, scheint jedoch authentisch zu sein; denn ›wenn seine Augen schliefen, schlief sein Herz doch nicht‹, wie seine geliebte junge Frau 'A'isha berichtet. Die klassischen Handbücher des Sufismus enthalten lange Sammlungen von Aussprüchen, mit denen der Prophet die Gläubigen zu ständigem Gebet und Gedenken an Gott in jedem Augenblick ermahnt (L 64; G I 265–66). Ein Prophet, der so gewiß war, Gottes Instrument zu sein, muß in der Tat ein großer Beter gewesen sein; denn gerade durch das Gebet konnte er immer wieder die Gegenwart dessen erfahren, der ihn gesandt hatte.

Die mystische Tradition nennt unter den geistigen Ahnen des Sufismus einige von Muhammads Gefährten. Wir haben bereits die sogenannten *ahl aṣ-ṣuffa* erwähnt, die ›Leute der Veranda‹, arme fromme Mitglieder der Gemeinde, die in der Moschee von Medina lebten. Unter den näheren Freunden des Propheten wird häufig Abu Dharr al-Ghifari (st. 653) als ›socialiste avant la lettre‹ (wie Massignon sagt), genannt; ihm schreibt die Überlieferung zahlreiche Aussagen über Armut zu, und er erscheint als Vorbild des wahren *faqīr*, des Armen, der nichts besitzt, aber ganz von Gott besessen wird und so an Gottes ewigem Reichtum teilnimmt. Bedeutender noch ist Salman al-Farisi, ein Barbier persischer Herkunft, der in Muhammads Haushalt aufgenommen und daher zum Modell der geistigen Adoption und mystischen Initiation wurde – so ist er zum Symbol der Perser geworden, die in den Islam adoptiert wurden, und verbindet damit die arabische mit der persischen Welt. Seine geistige Haltung wurde dann in der Geschichte des persischen Sufismus und der Schia als ein entscheidendes Element des Islam angesehen. Auch wurde Salman der Barbier später als Schutzheiliger der Handwerker verehrt, wie auch einige der Sufis des 9. und 10. Jahrhunderts zu Schutzheiligen

jener Handwerkergruppen wurden, zu denen sie von Berufs wegen gehörten. Salmans Name weist so gewissermaßen auf den Einfluß des Sufismus auf die breiten Massen hin (s. MM 5). Ein anderer Name, der in geheimnisvoller Weise mit dem des Propheten verbunden wird, ist der von Uwais al-Qarani, der der Legende nach im Jemen lebte und den Propheten niemals getroffen hat. Muhammad soll von seiner Frömmigkeit gewußt und die berühmten Worte geäußert haben: ›Der Hauch des Erbarmers *(nafas ar-raḥmān)* kommt aus dem Jemen zu mir‹. Uwais, von dem die Überlieferung erzählt, er habe die ganze Nacht im Gebet zugebracht (T I 21), wurde für die späteren Sufis der Prototyp des inspirierten Mystikers, der nur durch göttliche Gnade geleitet wurde und den Propheten ohne äußere Verbindung kannte. Ein *uwaisī* oder, wie die Türken sagen, *veysi meshreb*, Mystiker ist jemand, der die Erleuchtung außerhalb des normalen Pfades und ohne die Vermittlung und Leitung eines lebenden Meisters erreicht hat. Und der Ausdruck ›der Hauch des Erbarmers‹ ist in der poetischen Sprache zum Symbol für das Wunder der göttlichen Leitung geworden, die, gleich der Morgenbrise, die geschlossene Knospe des menschlichen Herzens auftut.

Aus diesem Kern von Frommen um Muhammad stammt eine Definition, die von den Sufis gern akzeptiert wurde, nämlich die dreifache Haltung *islām*, *īmān*, und *iḥsān*[4]. Der Koran spricht von *islām* und *īmān*: *islām* ist die ausschließliche und vollkommene Hingabe des Gläubigen an Gottes Willen und seine vorbehaltlose Annahme der Gebote, wie sie im Koran offenbart sind, während *īmān*, ›Glaube‹, den inneren Aspekt des Islam darstellt. Das bedeutet, daß ein *muslim* kein *mu'min*, ›einer, der glaubt‹, zu sein braucht, doch der *mu'min* ist in jedem Fall ein *muslim*. *Iḥsān* wurde dann – nach den meisten Quellen vom Propheten selbst – hinzugefügt in der Bedeutung »Gott anzubeten, als ob man ihn sähe«. Denn selbst wenn der

4. A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (1936–71), Bd. 1: 476 b

Mensch Gott nicht erblicken kann, sieht Gott ihn doch immer. Der Koran bestätigt das: ›Gnade kommt über die, die *iḥsān* praktizieren‹ (*al-muḥsinūn*, ›die Gutes tun‹, Sura 7/54). Mit der Einfügung dieses dritten Elementes beginnt die völlige Verinnerlichung des Islam. Denn der Gläubige soll fühlen, daß er mit Scheu und Ehrfurcht handeln muß und niemals in den ›Schlaf der Nachlässigkeit‹ zurückfallen, niemals die allumfassende göttliche Gegenwart vergessen darf.

Wir wissen wenig über die frühesten asketischen Tendenzen im Islam. Als aber Ali, der vierte Kalif, 661 ermordet wurde, wurden die verschiedenen Richtungen innerhalb der Gemeinde deutlicher. Die ständige Ausweitung des islamischen Reiches ließ die Frommen über die Diskrepanz nachdenken, die zwischen den eschatologischen Drohungen der frühen koranischen Offenbarungen und der Notwendigkeit, den islamischen Bereich durch immer neue Eroberungen von Ländern der Ungläubigen auszudehnen, bestand. Dazu wurden diese Eroberungen von den Mitgliedern einer Dynastie ausgeführt, die keineswegs den Idealen muslimischer Frömmigkeit entsprachen: die Omayyaden (661–750) wurden äußerster Weltlichkeit und unfrommer Haltung angeklagt (ausgenommen der fromme Umar II., 717–720). Der Widerstand der Frommen gegen die Regierung nahm zu; er drückte sich in den theologischen Debatten über den rechten Leiter der Gläubigen und die Bedingungen für sein Amt aus. Die negative Haltung gegenüber der Regierung, wie sie in diesen Jahrzehnten entstand, hat das Gefühl der Frommen in der ganzen islamischen Geschichte weitgehend bestimmt: die Sufis setzten die ›Regierung‹ oftmals mit ›Übel‹ gleich. Medina, die Stadt des Propheten, war eines der Zentren der frommen Konservativen; andere Gruppen lebten in den neuen muslimischen Siedlungen im Irak, einer Provinz, wo die Liebe zu Muhammads Familie besonders stark war und die Syrien (dem Land, in dem die Omayyaden ihre Herrschaft begonnen hatten), politisch entgegengesetzt war.

Die frühe asketische, regierungsfeindliche Haltung ist am besten verkörpert in Hasan al-Basri (st. 728)[5]. Er hatte die

großartigen Eroberungen der Araber im Jahre 711 gesehen, als sie die Straße von Gibraltar überquerten (das immer noch durch seinen Namen, *gebel Ṭāriq*, ›Berg des Tariq‹, an den muslimischen Eroberer Spaniens erinnert), und als sie auch Sind, das untere Industal, erreichten und dort die Grundlagen für einen muslimischen Staat legten, der im heutigen Pakistan fortdauert; im gleichen Jahr 711 überschritten sie ferner die Grenzen nach Transoxanien, das ein wichtiges Zentrum für muslimische Frömmigkeit und Gelehrsamkeit werden sollte. Hasan al-Basri jedoch, nüchtern und klarblickend, spürte die Gefahren, die eine Gesellschaft bedrohten, wenn sie nur noch an weiteren Eroberungen, am Aufhäufen immer größerer Reichtümer interessiert war und dazu neigte, das koranische Wort zu vergessen: ›Alles, was auf Erden ist, wird vergehen außer Seinem Angesicht‹ (Sura 28/88). Er pflegte seine Hörer zu ermahnen, genau nach den im Koran gegebenen Regeln zu leben, damit sie nicht am Gerichtstag beschämt würden: »O Menschenkind, du wirst alleine sterben, und mit dir alleine wird abgerechnet werden!« Warum sollte man sich so viel um diese verderbliche Welt kümmern? »Sei mit dieser Welt, als ob du nie da gewesen wärest, und mit dem Jenseits, als ob du es nie verlassen würdest«. Viele Jahrhunderte später noch hallen seine Worte in der persischen, türkischen und Pashto-Poesie wider.

Hasan al-Basri war tief in jener Traurigkeit und Furcht versunken, die so typisch für die Asketen aller Religionen ist. ›Es war, als sei das Höllenfeuer nur für ihn und Umar II. geschaffen worden‹, sagt ein Historiker. Seine Predigten und Ermahnungen, in klangvollem Arabisch, beeinflußten manch frommes Herz im Irak und anderswo. Seine Skrupulosität und seine Furcht vor dem Gerichtstag spiegelt sich in vielen Seufzern seiner Zeitgenossen oder späterer Muslime, die – wenn sie an

5. H. H. Schaeder, *Hasan al-Basri* (1923) behandelte Hasan erstmals, führte aber die Arbeit nie zu Ende; H. Ritter, *Hasan al-Baṣrī, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit* (1933) gibt eine ausgezeichnete Einführung und Analyse. Die Zitate sind diesem Artikel entnommen.

Gottes furchtbaren Zorn und ihre eigene Sündhaftigkeit dachten – ausrufen mochten: »O wäre ich doch Staub und Asche!« (Sura 78/41) – ein Ausruf, der auch in den Mund von Muhammads vertrautesten Freunden zurückprojiziert wurde.

Louis Massignon hat in Hasan und den Asketen, die ihm nachfolgten, eine ›realistische kritische Tendenz‹ gesehen, entgegengesetzt einer mehr ›idealistischen‹ Tradition, die in Kufa herrschte. Kufa war der Sitz der ersten schiitischen Gruppen und die Heimat Abu Hashims, des ersten, der *aṣ-Ṣūfī* genannt wurde. Es stimmt, daß die ersten asketischen Tendenzen in Basra und Umgebung fast ausschließlich devotional waren und keinerlei Interesse an spekulativem Denken zeigten. Im Gegensatz zu dem im Lande wachsenden Luxus sprachen sich die Männer und Frauen in diesen Gruppen für strikte Entsagung von ›der Welt und was darinnen ist‹ aus, und beriefen sich auf das Prophetenwort: ›Wenn ihr wüßtet, was ich weiß, ihr würdet wenig lachen und viel weinen‹. Viele von ihnen wurden deshalb als ›immerfort Weinende‹ *(al-bakkā'ūn)* bekannt; denn sowohl der elende Zustand der Welt als auch die Meditation ihrer eigenen Sündhaftigkeit ließ sie weinen, um göttliche Hilfe und Vergebung zu erflehen. Ibn ar-Rumi, der arabische Dichter des 9. Jahrhunderts, hat sie in einem seiner Gedichte dramatisch beschrieben, und Kharaqani bestätigt noch im 11. Jahrhundert, daß »Gott es gern hat, wenn Sein Diener weint« (N 299). Es ist daher nicht überraschend, wenn einer von Hasan al-Basris Schülern eine Siedlung asketischer Frommer in Abadan am Persischen Golf gründete. Dieser Schüler war Abdul Wahid ibn Zaid (st. 794), der als typischer Vertreter der Tugend der Enthaltsamkeit, *wara'*, beschrieben wird und fortwährend betrübt war. Durch seine Vermittlung erreichten Hasans Ideale Syrien, wo Abu Sulaiman ad-Darani (st. 830) und sein Schüler Ahmad ibn Abi'l-Hawari (st. 851) die bekanntesten Vertreter der basrischen asketischen Bewegung sind.

Ein neues Kapitel in der islamischen Geschichte beginnt 750 mit der Machtübernahme der Abbasiden, genannt nach dem Onkel Muhammads, Abbas. Nach der traditionellen Interpre-

tation bildet die lange Herrschaft dieser Dynastie, deren letztes Mitglied 1258 von den Mongolen getötet wurde, den Höhepunkt der islamischen Kultur. Künste und Wissenschaften, Jurisprudenz und Philosophie, Theologie und Philologie entwickelten sich; jeder Zweig menschlichen Wissens wurde gepflegt. Die juristischen Gebote des Korans wurden in systematische Form gebracht durch die Gelehrten, die als Gründer der vier orthodoxen Rechtsschulen gelten: Abu Hanifa (st. 767), Malik ibn Anas (st. 795), Shafi'i (st. 820) und Ahmad ibn Hanbal (st. 855). Sie behandeln alle juristischen Fragen, beginnend mit höchst verwickelten Erbschaftsfragen bis hin zum kleinsten Detail für die korrekte Durchführung des Ritualgebetes oder der Pilgerfahrt. Die vier Schulen unterscheiden sich nur in geringen Kleinigkeiten; alle vier beruhen auf dem Koran und der *sunna*, der Propheten-Tradition, und sie erkannten den *ijmā'*, die Übereinstimmung der Juristen in dem einen oder anderen Punkt als Bedingung für die Einführung von Neuerungen in der Jurisprudenz an. Sie unterschieden sich jedoch im Hinblick auf das Maß der persönlichen Entscheidungsfreiheit, das den Juristen zugebilligt wurde. Vom 10. Jahrhundert an war den Juristen freie Forschung in bis zu dieser Zeit schon entschiedenen Fällen durch Zurückgehen auf Koran und Tradition nicht mehr erlaubt (das ›Tor des *ijtihād*‹ war geschlossen). Das führte zu einer Versteinerung der Jurisprudenz; der *ijmā'*, einstmals das Tor, um neue Ideen einzuführen, wurde zur Ursache der Stagnation (Reformer haben jedoch weiterhin *ijtihād* geübt). Obgleich das islamische Recht niemals kodifiziert wurde, wurden die klassischen Handbücher mit immer wachsenden Scholien, Kommentaren und Superkommentaren von Generation zu Generation weiter vererbt – und die Sufis haben oftmals ihre Stimmen gegen den geistlosen Legalismus erhoben, der die freie Entfaltung des persönlichen religiösen Lebens einschränkte.

Theologische Fragestellungen wurden ebenfalls gründlich diskutiert, vor allem in Verbindung mit dem Problem, wer der legitime Führer der Gemeinde war. Dies umfaßt ebenso die

Frage der Vorherbestimmung wie das Problem, ob ein Muslim, der eine schwere Sünde begangen hat, noch innerhalb der islamischen Gemeinde verbleiben kann. Auch die ersten Versuche, das Zentralthema des Islam, nämlich die Einheit Gottes, zu definieren, wurden in dieser Zeit unternommen, und langsam lernten die Theologen die philosophischen Techniken der dialektischen Disputation und der Logik. Sie bekämpften erbarmungslos jede Spur von manichäistischem Dualismus oder christlichem Trinitätsglauben, oder was immer sonst wie *shirk*, ›Gott etwas zugesellen‹, aussah, d.h. Anbetung von irgendetwas neben Allah, dem souveränen Herrscher. Die Verteidigung von Gottes absoluter Einheit führte sie zu Diskussionen über die Attribute Gottes, aus denen sich dann die Frage ergab, ob der Koran als Gottes eigenes Wort geschaffen (so die Muʿtaziliten) oder ungeschaffen sei (so die Hanbaliten und die meisten orthodoxen Gläubigen). Aber auch hier führte der Eifer, möglichst genaue Definitionen zu schaffen, die Gelehrten zu haarspalterischen Diskussionen, genau wie es der Fall bei den Juristen war, weshalb ein führender Sufi des 9. Jahrhunderts, Maʿruf al-Karkhi, seufzte: ›Wenn Gott Seinen Diener liebt, so öffnet Er ihm das Tor der Handlungen (d.h. das Tor der frommen Taten) und schließt das Tor der theologischen Disputationen‹. Die theologischen Diskussionen beeinflußten das religiöse Denken generell; das Gleiche kann man auch von dem neu erwachten Interesse an griechischer Wissenschaft und Philosophie sagen. Die Regierung des Kalifen Ma'mun (813–833) sieht den Beginn jener bemerkenswerten Aktivität arabischer Übersetzer (viele von ihnen Nicht-Muslime), die den Muslimen griechische Naturwissenschaften und Philosophie zugänglich machten; die Muslime entwickelten dann diese Kenntnisse weiter, indem sie ihre eigenen, praktischen Einsichten hinzufügten. Dadurch entstand eine Wissenschaft, die auch das mittelalterliche Europa tief beeinflußte.

Alle diese verschiedenen intellektuellen Bewegungen halfen ferner, die Sprache zu entwickeln. Juristen, Theologen und Übersetzer machten das Arabische biegsamer, indem sie dieser

schon an sich so außerordentlich reichen und schönen Sprache neue Dimensionen zufügten. Auch die Mystiker trugen hierzu bei – Paul Nwyia, der von den ›sprachlichen Abenteuern der Mystiker‹ spricht, hat darauf hingewiesen, daß ›dank den Mystikern im Arabischen eine authentische Sprache, die Sprache der Erfahrung, geboren wurde‹ (W 4). Die Schriften der frühen Sufis zeigen nicht nur Ausdrucksreichtum, sondern auch eine Vertiefung der Gedanken, die mit der Verfeinerung der mystischen Erfahrung zunimmt. In den Gebeten einiger Sufis im 10. Jahrhundert oder in manchen Gedichten Hallajs ist die unaussprechliche Erfahrung in Worten von unvergeßlicher Schönheit angedeutet.

Eine ähnliche Entwicklung kann man später auch in der nichtarabischen Welt sehen: die literarische Sprache Irans verdankt sehr viel jenen Schriftstellern, die ihre mystische Sehnsucht auf Persisch ausdrückten. Yunus Emre, der mystische Sänger, der um 1321 starb, hat weitgehend das Türkische in eine schöne literarische Sprache umgeformt. Auch die Entwicklung der indomuslimischen Sprachen (Sindhi, Panjabi, auch Urdu und Pashto zu einem Teil) ist großenteils ein Ergebnis von Worten und Liedern jener mystischen Führer, die ihre schlichten Schüler in ländlichen Gebieten weder im theologischen Arabisch noch im poetischen Persisch ansprechen konnten. Um die Geheimnisse mystischer Liebe und Hingabe auszudrücken, mußten sie die Volkssprachen benutzen, die sie zu Trägern erhabenster Gedanken machten. So entwickelten sich Sprachen, die nun imstande waren, als literarisches Medium auch für nicht-mystische Dichter und Schriftsteller zu dienen.

Die Ausdehnung des islamischen Imperiums während der spätomayyadischen und früh-abbasidischen Zeit hatte die Muslime mit größeren Gruppen von Nicht-Muslimen in Berührung gebracht, die unterschiedliche Kulturschichten und verschiedenartige Traditionen repräsentierten. Seit dem Beginn der abbasidischen Periode muß man mit der Existenz zoroastrischer Einflüsse rechnen. Kaum daß der Sitz der Regierung von Damaskus nach Bagdad verlegt worden war, begannen persi-

sche Edelleute bei Hofe zu dienen; persische Überlieferungen aus dem ›Buch der Könige‹ wurden der arabischen erzählenden Literatur einverleibt und dazu verwendet, das Idealbild des Herrschers zu formen; und persische Mythologie wurde zum Ersatz für die allzuschwache vorislamische arabische Überlieferung. – In Ost-Iran und Transoxanien begegneten die Muslime buddhistischen Gruppen, deren asketische Praktiken sie interessierten. Dagegen waren ihre Beziehungen zum religiösen Aspekt des Hinduismus in der Frühzeit gleich Null; Indien trug damals jedoch weitgehend zur Entwicklung der islamischen Mathematik und Astronomie bei. Im allgemeinen galt Indien als das Land der Weisen, aber auch als Heimat der Magie, die dort von ›schwärzlichen‹ häßlichen Menschen praktiziert wurde. – Der weit über den Nahen und Mittleren Osten verbreitete Manichäismus zog das Interesse der Theologen auf sich, und mehr als ein Mystiker wurde manichäischer Neigungen angeklagt. Kleine aber aktive Minderheiten wurden von Mandäern und Juden gestellt.

Die wichtigste Gruppe aber, mit der die frühen abbasidischen Muslime Kontakt hatten, waren die Christen, die in zahlreiche Gruppen gespalten waren – von den Nestorianern bis zu monophysitischen Kirchen und Sekten[6]. Sufi-Legenden erwähnen häufig christliche Asketen und Eremiten, die im Irak oder in den Bergen des Libanon lebten; schon in vor-islamischer Dichtung gibt es Anspielungen auf das Licht, das aus der Zelle des christlichen Einsiedlers fernhin scheint. Die Begegnung mit einem christlichen Asketen oder einem weisen Mönch ist ein Element, das in vielen Sufilegenden früher Zeit enthalten ist; meist erklärt eine solche Gestalt dem Sucher gewisse mystische

6. Das Frühstadium des Sufismus ist mehrfach behandelt worden, so von H. F. Amedroz, *Notes on some Sufi Lives* (1912); Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (1931) behandelt Beziehungen zwischen Islam und Christentum; das tut auch Tor Andrae in *Zuhd und Mönchtum* (1931) und anderen Studien. Sein posthum veröffentlichtes Buch *I Myrtenträdgården* (deutsch: *Islamische Mystiker*, 1960) ist eine feine Einführung in die asketisch-mystischen Strömungen vor Hallaj.

Wahrheiten, oder aber der Jünger, der die asketischen Übungen eines Einsiedlers bewundert, wird durch eine himmlische Stimme belehrt, daß all diese Bemühungen den Asketen nicht retten können, da er nicht an Muhammad glaubt. Jesus, in der koranischen Offenbarung der letzte Prophet vor Muhammad, erscheint den Sufis als der ideale Asket, doch auch als der wahre Gottesliebende. Als heimatloser Pilger, der nicht weiß, wo er sein Haupt betten soll, belehrt er den Sucher über die Wichtigkeit von Demut, Frieden und Wohltätigkeit, denn ›so wie die Saat nur aus dem Staube wächst, kann die Saat der Weisheit auch nur aus einem staubgleichen Herzen wachsen‹[7]. Es ist der Jesus der Bergpredigt, dessen Bild in den Aussprüchen der ersten Sufi-Generationen gespiegelt wird, und er blieb auch eine Lieblingsfigur der späteren Sufi-Dichtung. Er und seine jungfräuliche Mutter wurden zu symbolischen Gestalten – die Jungfrau, unberührt von allem Weltlichen, reines Gefäß des göttlichen Geistes, und der Prophet, der aus dem göttlichen Befehl als ›Geist von Gott‹ geboren war, wurden zu Musterbildern rein geistigen Lebens. Möglicherweise übernahmen die ersten Sufis das Wollgewand, von dem ihr Name stammt, von den christlichen Asketen.

Diese Sufis waren Fromme, die den Buchstaben des Gesetzes bis ins Kleinste erfüllten, beteten und fasteten, ständig Gottes gedachten und sich ganz an den Koran und die prophetische Tradition hielten. So sagt einer von ihnen: »Manchmal klopft die Wahrheit vierzig Tage lang an mein Herz, aber ich erlaube ihr nicht einzutreten, bis sie zwei Zeugen bringt, nämlich den Koran und die prophetische Tradition« (L 104).

Das Land, in dem die größten asketischen Leistungen vollbracht wurden, war Khorassan, der nordöstlichste Teil des abbasidischen Reiches. Eine Bemerkung, die einem dortigen Asketen des 9. Jahrhunderts zugeschrieben wird, kann als Ein-

7. Abu Talib al-Makki, *Qūt al-qulūb* (1310h/1892–3), Bd. II, S. 74. Der frühe asketische Sufismus ist behandelt von Paul Klappstein, *Vier turkestanische Heilige* (1919) und Jakob Hallauer, *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem* (1925), beide unbefriedigend.

führung in die für diese bemerkenswerte Gruppe typische Mentalität gelten:

> Wer die höchste Ehre erreichen will, soll sieben Dinge sieben anderen vorziehen: Armut dem Reichtum, Hunger der Sättigung, Niederes dem Hohen, Demütigung der Ehre, Bescheidenheit dem Stolz, Traurigkeit der Freude, Tod dem Leben (N 45).

Noch im 13. Jahrhundert spielt Jalaluddin Rumi in einem seiner Verse auf die Asketen von Merw und Taliqan an und meint, selbst sie würden berauscht werden, wenn der Duft des Weines der Liebe sie aus dem fernsten Westen, dem Maghrib, erreichte (D 1966). Doch selten nur erreichte sie ein solcher Duft, obgleich vielleicht mehr wahre Liebe unter ihrer äußerlichen Strenge verborgen sein mag als ein moderner Leser wahrhaben will.

Eine der berühmtesten Bekehrungsgeschichten im frühen Sufismus ist die des Fudail ibn 'Iyad. Er war ein Räuber – ein edler Räuber! – zwischen Abiward und Sarakhs. Als er eines Tages zu seiner Geliebten ging, hörte er zufällig einen Vers aus dem Koran und gab sofort sein Räuberhandwerk auf, um sich nur noch dem Studium der prophetischen Traditionen zu widmen. 803 starb er in Mekka, nachdem er lange in Kufa gelebt hatte.

Fudail ist ein typischer Vertreter der frühorthodoxen Askese, »und als er starb, wurde die Traurigkeit aus der Welt genommen« (Q 9). Diese Traurigkeit spiegelt sich in manchen seiner Worte. Er mochte die Gesellschaft der Menschen nicht, und in einem Ausspruch, der an Worte seiner Zeitgenossin, der Heiligen Rabi'a, erinnert, bemerkte er: »Wenn die Nacht kommt, bin ich froh, daß ich nun allein bin mit Gott; doch wenn der Morgen kommt, werde ich betrübt, weil ich den Anblick dieser Leute verabscheue, die zu mir kommen und mich in dieser Einsamkeit stören« (T I 131). Obgleich Fudail verheiratet war, hielt er doch das Familienleben für eines der größten Hindernisse auf dem mystischen Pfad; man sah ihn nur einmal in dreißig Jahren lächeln; das war, als sein Sohn starb. Darin sah

er ein Zeichen göttlicher Gnade. »Wenn Gott Seinen Diener liebt, so sucht Er ihn heim, und wenn Er ihn sehr liebt, bemächtigt Er sich seiner und läßt ihm weder Familie noch Vermögen« (G IV 282). (Auch die christlichen mittelalterlichen Mystiker kannten das Gefühl des Glückes beim Tode eines Familienmitgliedes, wie die Geschichte von Angela di Foligno zeigt)[8]. Selbst Jalaladdin Rumi schreibt scheinbar gefühllos in seinem *Mathnawi:*

> Der Tod seiner Kinder war wie Süßigkeiten für ihn.
> (M III 1927).

Und die Gleichgültigkeit indo-muslimischer Heiliger des 13. und 14. Jahrhunderts gegenüber ihren Familien und dem Tode ihrer Kinder ist bekannt. Andererseits waren viele Mystiker und Gründer mystischer Bruderschaften verheiratet und hatten große Familien: Ahmad-i Jam hatte 42 Kinder (N 357), Abdul Qadir Gilani 49 Söhne. Doch man findet so selten ein freundliches Wort über das Familienleben in Sufi-Quellen, daß man höchst überrascht ist, wenn Khwaja Mir Dard, der Heilige von Delhi im 18. Jahrhundert, in einem seiner Bücher ausruft: ›Ich liebe meine Frau und meine Kinder zärtlich‹[9].

Trotz des Beispiels des Propheten, der verheiratet war, und trotz seiner Ermahnungen, Familien zu gründen, herrschte unter den frühen Asketen eine Vorliebe für das zölibatäre Leben. Denn, wie Darani sagt: »Die Süße der Anbetung und die ungetrübte Hingabe des Herzens, die der Ledige verspürt, kann der Verheiratete niemals erfahren« (G II 222). Die Unruhe und Ablenkung von Gott, die durch die Ehe hervorgerufen wird, ist oft von den Sufis beschrieben worden (N 217), und die Sorgen des Familienlebens konnten betrachtet werden als »Strafe für die Ausführung legal erlaubter Lüste« (N 185). Fudails älterer Zeitgenosse, Ibrahim ibn Adham (st. um 790), den er in Mekka traf, sprach das in einem Satz aus, der oftmals

8. Underhill, *Mystik*, S. 20.
9. Dard, *Chahār Risāla* (Bhopal 1310/1892–3), *Nāla-yi Dard*, Nr. 70. Zum Problem s. A. Schimmel, *Eros – heavenly and not-so-heavenly – in Sufi Life and Literature* (1979).

in der Sufi-Literatur zitiert wird: »Wenn ein Mann heiratet, besteigt er ein Schiff, und wenn ihm ein Kind geboren wird, erleidet er Schiffbruch« (L 199). Ibrahim ibn Adham, »der Schlüssel mystischer Weisheiten«, wie Junaid ihn nannte (H 103), ist in der islamischen Tradition sprichwörtlich als Modell echter Armut, völliger Enthaltsamkeit und reinen Gottvertrauens geworden. Wie die Legende erzählt, gab er das fürstliche Leben in Balkh auf – Balkh, wo er geboren war, war die alte Hauptstadt des buddhistischen Baktrien, und ein Echo der Buddha-Legende klingt in Ibrahims Legende nach. Er wurde zum Helden vieler frommer Geschichten in der ost-islamischen Welt; eine Romanze über seine Abenteuer war besonders in der malaiischen Tradition bekannt.

Obgleich seine Residenz *Balkh* war,
wurde *Balkh* verbessert, nämlich zu *talkh*, bitter,

sagt 'Attar (U 264) mit einem Wortspiel: durch den Wechsel der diakritischen Punkte des ersten Buchstabens von *Balkh* stellt er fest, daß für den jungen aristokratischen Asketen der Herrschersitz bitter, *talkh*, geworden war.

Ibrahim soll die erste Klassifizierung der Stufen der Askese, *zuhd*, eingeführt haben. Doch wegen ihrer Dreiteilung, die erst vom 9. Jahrhundert an häufiger wurde, sieht diese Klassifizierung eher wie eine Definition aus späterer Zeit aus, denn sie unterscheidet a) die Welt aufzugeben, b) das Glücksgefühl aufzugeben, das entsteht, wenn man die Welt aufgegeben hat, und c) als Ende den Zustand, in dem der Asket die Welt für so unwichtig ansieht, daß er sich nicht mehr um sie oder die Weltabkehr kümmert.

Für moderne Menschen klingt es oft unglaublich, welchen Grad von Askese diese frühen Sufis erreicht haben. Und doch hielten sie es für das höchste Glück, völlig frei von weltlichen Dingen zu leben, selbst wenn sie nur einen Ziegel als Kopfkissen verwendeten (N 49) und eine abgetretene Strohmatte als Bett – falls sie es nicht vorzogen, im Sitzen zu schlafen oder sich soweit wie möglich überhaupt des Schlafes zu enthalten. Sie kümmerten sich weder um ihr Aussehen noch um ihre

Kleidung, und obgleich sie natürlich die Regeln für die rituelle Reinheit strikt einhielten, war Ibn Adham doch stolz auf die Unmenge von Läusen, die in seinem Mantel lebten. Noch um 900 rief die Dienerin eines Bagdader Sufis aus: »O Gott, wie schmutzig sind deine Freunde – nicht ein einziger unter ihnen ist sauber!« (N 621).

Einer von Fudails Schülern war Bishr, genannt al-Hafi, ›der Barfüßer‹, der selbst Schuhe noch für einen ›Schleier‹ auf dem Wege zu Gott ansah. Wie sein Meister kam auch Bishr aus Merw und war, wie er, durch ein Wunder bekehrt worden: er fand auf dem Wege ein Stück Papier, das er mit sich nahm, weil Gottes Name darauf geschrieben stand. Diese fromme Handlung des sonst durchaus weltlichen Mannes wurde bald dadurch belohnt, daß er dank göttlicher Gnade in einen Sufi verwandelt wurde. Er ließ sich in Bagdad nieder, wo er nach einem absolut skrupulösen Leben 841 starb. Man sagt, Bishr habe sich besonders mit dem Begriff *ikhlāṣ*, ›absolute Aufrichtigkeit‹, befaßt. Diese absolute Aufrichtigkeit in jedem Gedanken und jeder Handlung wurde vervollkommnet in den theoretischen Werken seines jüngeren Zeitgenossen in Bagdad, al-Harith al-Muhasibi.

Unter den frühen khorassanischen Sufis muß man noch den ehemaligen Kaufmann Shaqiq al-Balkhi (st. 809) nennen. Die neuesten Forschungen haben gezeigt, daß er nicht nur ein Fachmann für ›absolutes Gottvertrauen‹, *tawakkul*, war (ein Pfad, den sein Schüler Hatim al-Asamm (st. 851) und dessen Jünger Abu Turab an-Nakhshabi (st. 859) aufnahm), sondern daß er auch der erste war, der über ›mystische Zustände‹ sprach und sich intensiv mit etwas befaßte, was er »Licht der reinen Gottesliebe« nannte (W 228). Damit steht er Rabiʿa al-Adawiyya, der Heiligen von Basra, nahe, die nur wenige Jahre vor ihm, 801, starb.

Rabiʿa war »jene vom speziellen Schleier Verschleierte, jene von der Hülle der reinen Hingabe Verhüllte, jene von Sehnsucht und Liebe Entflammte, jene von Nähe und Glut Verwirrte, jene in der Einigung mit Gott Verlorene, die von

Männern Akzeptierte, jene zweite unbefleckte Maria...« (T I 59)[10].

Rabi'a wird im allgemeinen als diejenige angesehen, die das Element der selbstlosen Liebe in die herbe Lehre der frühen Asketen einführte und damit den Sufismus in echte Mystik verwandelt hat. Jami hat den Unterschied zwischen diesen Asketen und den echten Mystikern treffend geschildert:

> Die Asketen betrachten die Schönheit des Jenseits mit dem Lichte des Glaubens und der Gewißheit und verachten die Welt; doch sind sie noch durch ein sinnliches Vergnügen verschleiert, nämlich durch den Gedanken an das Paradies, während der echte Sufi von beiden Welten abgeschirmt ist durch die Schau der urewigen Schönheit und der wesenhaften Liebe (N 10).

Rabi'a war eine freigelassene Sklavin. Die berühmteste Geschichte über ihre vollkommene Hingabe an Gott ist diese: Einmal wurde sie in einer Straße Basras gefragt, warum sie eine Fackel in der einen Hand, einen Eimer Wasser in der anderen trage, und sie antwortete: »Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet«[11].

Diese Liebe um der Liebe willen wurde zum Mittelpunkt des Sufismus. Fast jeder mystische Dichter im Islam hat in dieser oder jener Form gesagt, daß »der Liebende auf dem Wege der Liebe so sein muß, daß er sich weder an die Hölle noch an das Paradies erinnert« (N 597). Denn »ein paar Huris und Schlösser«, wie sie den Frommen im Paradies versprochen sind, sind mehr oder weniger Schleier, welche die ewige göttliche Schönheit verhüllen.

---

10. Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic* (1928, Neuauflage 1984) ist immer noch die grundlegende Studie über weibliche Heilige. S. a. 'Abdur Rahman Badawi, *Shahīdat al-'ishq al-ilāhī* (1946).
11. Smith, *Rabi'a* S. 98.

Wenn Er deinen Sinn mit Paradies und Huris füllt,
dann wisse, daß Er dich fern von sich selbst hält.
(MT 204).

Es wäre sicherlich besser, wenn Gott das Paradies wegnähme oder aber den Asketen, der die Hölle fürchtet, in eben dieses Höllenfeuer würfe; denn Paradies wie Hölle sind geschaffen, und daher von Gott verschieden (T I 73).

Rabi'as Gottesliebe war absolut. Es war kein Raum mehr für irgendeinen anderen Gedanken, irgendeine andere Liebe. Sie heiratete nicht, auch gab sie dem Propheten keinen besonderen Platz in ihrem Frömmigkeitsleben. Die Welt bedeutete ihr nichts. Sie schloß die Fenster im Frühling, ohne die Blumen zu betrachten, und verlor sich stattdessen in der Kontemplation dessen, der Blüten und Lenz geschaffen hat. Diese Geschichte ist oftmals von den mystischen Dichtern Irans nacherzählt worden. Jeder wahre Mystiker sollte wissen, daß »Garten und Früchte innen, im Herzen, sind«, wie Rumi in seiner Version der Geschichte Rabi'as sagt (M IV 1357; vgl. auch U 198).

Rabi'a scheint die erste Mystikerin gewesen zu sein, die über den ›eifersüchtigen‹ Gott sprach, einen Begriff, der in der prophetischen Frömmigkeit nicht unbekannt ist; doch wenn der eifersüchtige Gott des orthodoxen Muslims niemandem erlaubt, etwas neben Ihm anzubeten, so erlaubt Rabi'as Gott nicht, die Liebe, die Ihm alleine zukommt, mit jemand anderem zu teilen. Und so redet sie ihn in kleinen poetischen Ausrufen an:

O Geliebter der Herzen, ich habe keinen gleich Dir,
so hab denn Mitleid mit diesem Sünder, der zu Dir
kommt.
O meine Hoffnung, meine Ruhe und mein Entzücken:
Das Herz kann keinen lieben als Dich[12].

In solch vollkommener Liebe hat der Mystiker »aufgehört zu existieren und ist sich selbst entworden. Ich bin eins mit Ihm und ganz und gar sein«. Rabi'a hatte über die koranische

12. ebd. S. 55.

Aussage nachgedacht, daß Gottes Liebe der des Menschen vorausgeht:

»Er liebt sie und sie lieben Ihn« (Sura 5/59):

»Liebe ist aus der Urewigkeit gekommen und geht in die Ewigkeit, und keinen gibt es in den siebzigtausend Welten, der einen Tropfen von ihr tränke und nicht zuletzt zu Gott geht; daher kommt das Wort ›Er liebt sie und sie lieben Ihn‹ (T I 67).«[13]

Eben dieses koranische Wort hat den Sufis der folgenden Generationen den Beweis für ihre Theorien über die gegenseitige Liebe von Schöpfer und Geschöpf gegeben.

Nichts kann den Liebenden von Gott ablenken – das geistige Auge sieht nur Ihn, wenn das körperliche Auge geschlossen ist. Er ist genug für die liebende Seele. »O mein Herr, was immer Du von dieser Welt für mich bestimmt hast, gib es Deinen Feinden, und welchen Anteil an der nächsten Welt Du mir geben willst, gib ihn Deinen Freunden – Du bist genug für mich« (T I 73). Dieses Gebet Rabi'as ist von den Sufis aller Zeiten mit kleinen Variationen wiederholt worden, wohl am schockierendsten von Shibli (st. 945), dem Bagdader Mystiker, der für seine Paradoxe berühmt ist:

> O Gott, übergib mir diese Welt und das Jenseits, damit ich einen Brocken aus dieser Welt machen kann, den ich einem Hund ins Maul werfe, und einen Brocken aus dem Jenseits, den ich einem Juden in den Mund werfe; denn beide sind Schleier vor dem wahren Ziel (T II 165).

Das einzige, worauf es Rabi'a ankam, war die Hoffnung auf Gott und das Wort Seines Lobpreises, das süßer war als alles andere. Das nächtliche Gebet, einer der Pfeiler des frühen asketischen Lebens, wird bei ihr zu einer zärtlichen Zwiesprache zwischen Liebendem und Geliebten:

> O Gott, die Nacht ist vorüber und der Tag dämmert. Wie gern möchte ich wissen, ob Du meine Gebete angenommen oder sie verworfen hast! Deshalb tröste mich, denn

13. ebd. S. 110.

> Dir obliegt es, mich in diesem Zustand zu trösten. Du hast mir Leben gegeben und hast für mich gesorgt, und Dein ist der Ruhm. Wolltest Du mich auch von Deiner Tür vertreiben, ich würde sie doch nicht verlassen um der Liebe willen, die ich in meinem Herzen für Dich trage[14].

Es war ein kühnes Gebet, das die frühen Sufis oft wiederholt haben: der wahre Liebende würde niemals das Tor des Geliebten verlassen, selbst wenn er fortgejagt würde.

Rabi'a war nicht die einzige weibliche Heilige im 8. Jahrhundert. Es gab mehrere Frauen, die den mystischen Pfad erwählt hatten und nach dem himmlischen Geliebten seufzten, der, wenn auch den Blicken verborgen, doch niemals ihren Herzen fern war. Rabi'a wurde um ihrer intensiven Gefühle willen selbst von solchen als Muster der selbstlosen Liebe akzeptiert, die sonst Frauen verachteten; denn da die Liebenden in der Einheit Gottes nicht länger mehr getrennte Existenzen haben, gibt es dort auch keine Unterscheidung mehr zwischen Mann und Frau (T I 59).

Im 9. Jahrhundert entstanden verschiedene Strömungen in der mystischen Lehre und auf dem Wege zu Gott; und die religiösen Erfahrungen wurden in unterschiedlicher Weise und in verschiedenen literarischen Formen ausgedrückt. Doch die Wurzeln dieser Entwicklung gehen auf frühere Zeiten zurück, wie es neuerdings durch Pater Nwyias Untersuchungen klar geworden ist. Er hat unterstrichen, daß Ja'far as-Sadiq, der sechste Imam der Schia (st. 765), einer der größten Lehrer des frühen Sufismus war. Sein Koran-Kommentar, der teilweise in Sulamis *Tafsīr* erhalten ist, zeigt seine ungewöhnliche Einsicht in die mystischen Phänomene (W 161). Ja'far hat vier verschiedene Aspekte des Korans unterschieden: ›Ausdruck‹ für das gewöhnliche Volk, ›Anspielung‹ für die Privilegierten oder die Elite, ›Gnadenhauche‹ *(laṭā'if)* für die Heiligen, und endlich ›Realitäten‹ für die Propheten (W 167). Diese pluralistische Struktur des heiligen Buches führte Ja'far dazu, eine hierarchi-

14. ebd. S. 27.

sche Struktur der Gläubigen anzunehmen, die sich nach dem Grade ihrer Erkenntnis richtet – das ist ein Prinzip, das später von den Sufis entwickelt wurde, wenn sie die ›Zustände‹ und ›Stationen‹ auf dem Pfade definierten und diese dann wiederum nach Graden für die Allgemeinheit, die Elite, und die Elite der Elite einteilten. Das hierarchische Prinzip findet sich auch in den späteren Theorien über die Heiligkeit und ist gleichermaßen eine typische Facette des schiitischen Denkens. Imam Ja'far spielt auf eine Struktur mystischer Erfahrung an, die in zwölf Stadien zu immer tieferen Quellen führt und damit wie eine Vorbereitung der Stationen aussieht, durch die der Sufi-Adept langsam auf dem Pfade vorwärtsschreitet. Einige von Ja'fars hermeneutischen Prinzipien scheinen Gedanken zu enthalten, die bis vor kurzem nur späteren Mystikern zugeschrieben wurden; er hat sogar die sogenannten ›theopathischen Aussprüche‹, *shaṭḥiyāt*, analysiert, in denen der Mystiker Worte äußert, die er eigentlich nicht aussprechen darf. Ja'fars Modell für eine solche Erfahrung ist der Dialog zwischen Moses und Gott auf dem Sinai (vgl. Sura 20/11–21). Moses war der Prophet, der Gott hörte – er hörte Seine Stimme in sich und durch sich sprechen; Muhammad jedoch wurde während seiner Himmelfahrt mit der unmittelbaren Schau Gottes gesegnet; er trat in die vertrauteste Nähe zu seinem Geliebten ein, und hier »wird die Sprache der Erfahrung zur Sprache der Liebe«, wie Ja'fars moderner Interpret es ausdrückt (W 187). Das bedeutet, daß schon vor Rabi'as Zeit erste Schritte auf eine echte Liebesmystik hin getan wurden, und die Definition der göttlichen Liebe, die Ja'far erstmals gegeben hat und die oft von späteren Mystikern wiederholt worden ist, lautet: »ein göttliches Feuer, das den Menschen völlig verzehrt«. (W 187).



»Gott ist größer«, *Allahu Akbar*

Mystische Führer des 9. Jahrhunderts

Wie die neuesten Untersuchungen gezeigt haben, können manche Definitionen, die man im allgemeinen Mystikern des 9. Jahrhunderts zuschreibt, wahrscheinlich schon in eine frühere Zeit datiert werden. Man sieht ferner, daß in dieser Frühzeit die Schia und der Sufismus in ihrem Gedankengut eng miteinander verflochten waren. Viele Probleme aber harren noch ihrer Lösung. Die Gedanken Ja'fars und vielleicht auch anderer mystischer Denker dürften unter der Oberfläche gewirkt und das mystische Leben durchdrungen haben, bis sie wieder in den Worten von Sufis auftauchten, die fast Zeitgenossen waren, deren Haltung aber schon die verschiedenen Aspekte und die potentielle Vielfalt des Sufismus deutlich macht. Ich denke hier an Dhu'n-Nun den Ägypter (st. 859 oder 860), Bayezid Bistami, den Perser (st. 874), Yahya ibn Mu'adh aus Rayy in Iran (st. 871) und al-Harith al-Muhasibi, den Iraker (st. 857).

Dhu'n-Nun ist eine der anziehendsten, aber auch verwirrendsten Gestalten in der Frühgeschichte des Sufismus; er wurde als »einer ihrer hervorragenden verborgenen Spiritualisten« bezeichnet (H 100). Thauban ibn Ibrahim, mit dem Beinamen Dhu'n-Nun ›der mit dem Fisch‹, wurde von nubischen Eltern in Ikhmim in Oberägypten geboren. Er studierte religiöse Wissenschaften und soll Traditionen von Malik ibn Anas, dem Gründer der malikitischen Rechtsschule, überliefert haben. Dhu'n-Nun war »einzig in seiner Zeit in Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, mystischen Zuständen und Kultur« (Q 8). Während der mu'tazilitischen Verfolgung der Orthodoxen wurde auch er eingekerkert, weil er an die Unerschaffenheit des Korans glaubte; doch ließ ihn der Kalif Mutawakkil frei, da er von einer seiner Predigten zutiefst beeindruckt war. Man klagte ihn an, ein ›Philosoph‹ und ›Alchemist‹ zu sein, und manchmal bezweifelte man die Echtheit seiner mystischen Erfahrungen. Im *Fihrist* des Ibn an-Nadim (einem Bibliothekshandbuch des 10. Jahrhunderts, Bd. 2/862) werden zwei seiner Werke unter

alchemistischer Literatur aufgezählt. Wenig ist über sein Leben bekannt; seine Lehren sind in den hagiographischen Handbüchern verstreut. Ibrahim al-Qassar, der ihn als Kind gesehen hatte, erinnerte sich, daß er enttäuscht war, weil der große mystische Führer äußerlich so schwach und demütig erschien; doch Dhu'n-Nun, der seine Gedanken las, tadelte ihn wegen solcher Unhöflichkeit (N 166). Viele Wunder werden ihm zugeschrieben; in zahlreichen Legenden erscheint er als eine Art Magier, dem Menschen und Geister gehorchten. Man sagt auch, er sei »auf dem Wege des Tadels gewandelt«. Doch als er starb, so weiß die Legende, »fand man auf seiner Stirn geschrieben: ›Dies ist der Freund Gottes, der in Liebe zu Gott starb, von Gott getötet‹.« (H 100). Diese Liebe zu Gott ist am deutlichsten in einem seiner Gebete ausgedrückt (das in ähnlicher Form auch anderen Mystikern zugeschrieben wird, weil es die Neigung der frühen Sufis zeigt, in Anspielungen zu reden, um nicht das Geheimnis ihrer liebenden Nähe zu Gott zu enthüllen): »O Gott! In der Menge rufe ich Dich an: ›Mein Gott‹, aber in der Einsamkeit rufe ich Dich: ›Mein Geliebter!‹« (A IX 332).

Es wird überliefert, Dhu'n-Nun habe zum erstenmal eine Theorie der *ma'rifa*, der intuitiven Gotteserkenntnis oder Gnosis, aufgestellt, die dem *'ilm*, diskursiven Wissen und intellektueller Kenntnis, entgegengesetzt ist. Auch werden ihm viele Sprüche über Liebe und Vertrautheit zugeschrieben. Doch würde ich kaum E.G. Browne zustimmen, der ihn als den ersten ansieht, »der dem früheren Asketentum die ausgesprochen pantheistische Form und die quasi-erotische Ausdrucksform gegeben hat, die wir als Hauptmerkmal des Sufismus erkennen«[15]. Nicholson wollte neuplatonische Einflüsse auf Dhu'n-Nun annehmen, und da der Mystiker in Ägypten lebte, wo der Neuplatonismus und die hermetischen Traditionen geradezu in der Luft lagen, und da er auch von seinen Zeitgenossen als Philosoph angesehen wurde, könnte er wohl mit

15. E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (1921), Bd. II, S. 505.

neuplatonischen Ideen vertraut gewesen sein. In einem berühmten Satz hat er den wahren Gnostiker, *'ārif*, d.h. den echten Mystiker mit geistiger Einsicht, beschrieben, doch wird man schwerlich einen ›philosophischen‹ Ton in seinen Worten finden:

> Der Gnostiker wird mit jeder Stunde demütiger, denn jede Stunde zieht ihn näher zu Gott. Die Gnostiker sehen ohne Wissen, ohne Sehen, ohne Kunde, die sie empfangen, und ohne Beobachtung, ohne Beschreibung, ohne Verhüllung und ohne Schleier. Sie sind nicht sie selber; denn soweit sie existieren, existieren sie in Gott. Ihre Bewegungen werden von Gott verursacht, ihre Worte sind die Worte Gottes, die durch ihre Zungen geäußert werden, und ihr Blick ist der Blick Gottes, der in ihre Augen gekommen ist. Denn Gott der Erhabene hat gesagt: ›Wenn Ich einen Diener liebe, dann werde Ich sein Ohr, daß er durch Mich hört; Ich werde sein Auge, daß er durch Mich sieht, und seine Zunge, daß er durch Mich spricht, und seine Hand, daß er durch Mich nimmt[16].

Dieses letzte *ḥadīth qudsī*, ein außerkoranisches Wort, das Gott zugeschrieben wird[17], bildet eine der Grundlagen für die mystischen Lehren: der Mensch wird durch die Werke supererogativer Frömmigkeit langsam über seine niederen Anlagen emporgehoben und statt dessen mit den guten Eigenschaften Gottes bekleidet, bis er schließlich ganz in Ihm lebt und webt und durch Ihn wirkt.

Dhu'n-Nuns angeblich philosophisch-gnostischer Charakter wird auch aus Aussprüchen nicht deutlich, wo er die korrekte Verehrung des Propheten in den Mittelpunkt des geistigen Lebens stellt: »Ich habe Gott durch Gott erkannt, und habe das, was neben Gott ist, durch den Gesandten Gottes erkannt« (L 104). »Das Zeichen des Gottesliebenden ist es, dem Freunde Gottes, d.h. dem Propheten, zu folgen in seiner Ethik, seinen

16. M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, Nr. 20. Vgl. A IX 385ff.
17. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Krehl and Juynboll, Bd. 4:231.

Handlungen, seinen Befehlen und seinen Sitten« (T I 125). Man erzählt auch Geschichten über Dhu'n-Nun, die mit dem ›Größten Namen Gottes‹ zusammenhängen; doch seine Antwort in der folgenden Anekdote[18] zeigt ihn eher als einen frommen Muslim denn als einen Mann, der sich magischer Praktiken bedient. »Jemand sagt zu Dhu'n-Nun: ›Lehre mich den Größten Namen Gottes!‹ Er antwortete: ›Zeig' mir den kleinsten!‹ und warf ihn heraus.« Dhu'n-Nun betonte Gottes unerhörte Majestät und Macht. Inspiriert von den beiden koranischen Gottesnamen *al-muḥyī* ›der Leben gibt‹ und *al-mumīt* ›der sterben läßt‹, hat er den Zustand des Mystikers treffend beschrieben: »Niemand sieht Gott und stirbt, wie auch niemand Gott sieht und lebt, denn Sein Leben ist ewig, und wer Ihn sieht, bleibt in Ihm und wird von ewiger Dauer« (A IX 373). Die Theorien von *fanā* ›Entwerden‹ und *baqā* ›ewiges Leben in Gott‹, zentrale Themen des Sufismus, werden hier aus dem koranischen Kontext entwickelt.

Wie die meisten Mystiker hat auch Dhu'n-Nun die göttlichen Attribute und Namen einander gegenübergestellt. *Jamāl,* ›ewige Schönheit‹, und *jalāl,* ›göttliche Majestät‹, fallen zusammen in *kamāl,* ›göttliche Vollkommenheit‹. Es sind die Attribute dessen, den man anreden muß als »Du bist, der Du bist, ewig und in Ewigkeit«[19].

Gott, die ewige Vollkommenheit, zu der kein geschaffenes Wesen Zugang hat, offenbart sich dem Menschen unter den Aspekten von Schönheit und Faszination, von Gnade und Güte, oder unter den Aspekten Majestät und Kraft, Macht und Rache. Mehr als tausend Jahre nach Dhu'n-Nun hat der deutsche Theologe Rudolf Otto ein theologisches System auf der Gegenüberstellung von *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* aufgebaut, welche die beiden Hauptqualitäten des unaussprechlichen Numen darstellen; damit hat er in wissenschaftlicher Sprache eine Wahrheit ausgedrückt, die seit Jahr-

18. ASH-SHA'RANI, *Lawāqiḥ al-anwār* (1311h/1892–3), S. 144.
19. R. A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, S. 183.

hunderten jedem Mystiker des Islam vertraut war. Dhu'n-Nun hat sich besonders häufig mit der göttlichen Majestät, dem *tremendum, jalāl,* befaßt – das ist typisch für die frühislamische Einstellung zu Gott. Aus diesem Grunde glaubte er auch, daß Heimsuchung unerläßlich für die geistige Entwicklung des Menschen sei; sie ist das Salz der Gläubigen, und »wenn das Salz fehlt, verdirbt der Gläubige« (A IX 373). Der treu Liebende genießt die Heimsuchung, die sein Geliebter ihm schickt, wie Dhu'n-Nun sagte; jedoch lehnte er diejenigen ab, die sich mit dieser Haltung allzusehr brüsteten: »Als einer seiner Brüder, ein sogenannter Liebender, sich in seiner Krankheit rühmte: ›Wer durch die Qual leidet, die Gott ihm schickt, der liebt Ihn nicht‹, antwortete er: ›Ich würde eher sagen: Wer sich seiner Liebe zu Gott rühmt, liebt ihn nicht‹.« (T I 123).
Vielleicht die anziehendste und zugänglichste Seite Dhu'n-Nuns ist sein poetisches Talent und seine Meisterschaft über die arabische Sprache. Hin und wieder schrieb er kleine zarte Verse – ein neuer Zug im Sufismus, obgleich man schon Rabi'a ein paar dichterische Aussagen zuschreibt. Er pries auch den Herrn in langen, hymnischen Gedichten und benützte gern jene romantischen Anekdoten, wie sie so häufig in späteren Heiligenbiographien verwendet werden. So mag er erzählen, wie er am Nil entlang wanderte oder einsam durch die Wüste zog und plötzlich einen Unbekannten traf, der ihm die Geheimnisse des Glaubens enthüllte.

> Er traf eine Frau am Meeresufer und fragte sie: ›Was ist das Ende der Liebe?‹ Und sie antwortete: ›O Dummkopf, Liebe hat kein Ende!‹ Und er fragte: ›Warum?‹ Sie sagte: ›Weil der Geliebte kein Ende hat‹ (T I 123).

Diese Geschichte ist typisch für Dhu'n-Nuns Tendenz, dramatische Elemente in die Diskussion einzuführen und damit Probleme zu klären, die intellektuell nicht gelöst werden können. Die Antwort der unbekannten Frau (es könnte auch eine Sklavin, ein Neger, ein alter Eremit sein), spricht unmittelbar das Wichtigste aus: da Liebe das Wesen des Göttlichen ist, ist sie, wie Gott selbst, ohne Anfang und Ende.

Am besten kann man diesen romantisch-poetischen Aspekt Dhu'n-Nuns in seinen Gebeten erkennen. Der Koran lehrt, daß alles Geschaffene Gott anbetet. In seiner eigenen Sprache – sei es die menschliche Sprache, sei es das Summen einer Biene, das Wachsen der Blätter, der Duft einer Blume, oder einfach *lisān ul-ḥāl*, ›durch sein Sosein, sein ganzes Wesen zu sprechen‹ – preist jedes geschaffene Wesen seinen Schöpfer. Damit erhält die Schöpfung wieder einen religiösen Sinn; einen Sinn, den die frühen Asketen aus den Augen verloren hatten, weil sie die Welt für einen verabscheuungswürdigen Schleier hielten, der sie von Gott absperrte. Doch für Dhu'n-Nun und die Generationen von Sufis, die ihm folgten, war der Wert oder die Wertlosigkeit der Welt nicht durch sie selbst bestimmt, sondern durch die Beziehung des Menschen zu ihr. Sie wird wiederum als Gottes Schöpfung betrachtet und damit als etwas, das von ihm abhängt und zu Ihm gehört. Und so fühlte Dhu'n-Nun:

> O Gott, niemals lausche ich auf die Stimme eines Tieres oder das Rauschen eines Baumes, das Sprudeln von Wasser oder den Sang eines Vogels, das Brausen des Windes oder das Grollen des Donners, ohne zu finden, daß sie Deine Einzigkeit bezeugen und darauf hinweisen, daß es keinen gleich Dir gibt, daß Du der All-Umfassende, der Allwissende bist (A IX 342).

Solche psalmgleichen Gebete sind unvergeßlich in ihrer starken, rhythmischen Sprache, und sie haben die Mystiker der folgenden Jahrhunderte tief beeindruckt. Die größten Dichter Irans verstanden die Sprache der Blumen und Vögel ebenso wie Dhu'n-Nun; die Einleitungen von 'Attars großen mystischen Epen übersetzen dieses Lob der Geschöpfe in menschliche dichterische Sprache, wie er auch der schweigenden Sehnsucht aller Geschöpfe in den vierzig Kapiteln seines *Muṣībatnāme* Stimme verliehen hat. Dhu'n-Nuns Landsmann Sha'rani, der letzte große ägyptische Mystiker im 16. Jahrhundert, erzählt eine Geschichte, die den Leser unmittelbar an Dhu'n-Nuns hymnische Lobgesänge erinnert:

> Wer Gottes wirklich gedenkt, vergißt alles neben Ihm; denn alle Geschöpfe gedenken Seiner, wie diejenigen bezeugen können, die eine Enthüllung *(kashf)* erleben. Ich habe diesen Zustand vom Abendgebet bis daß ein Drittel der Nacht vorüber war, erfahren, und ich hörte die Rede der Geschöpfe im Lobpreis Gottes, mit erhobenen Stimmen, so daß ich um meinen Verstand fürchtete. Ich hörte die Fische, die sagten: ›Gepriesen sei der König, der Allerheiligste, der Herr!‹[20]

Der türkische mystische Dichter des späten 13. Jahrhunderts, Yunus Emre, der sagte, er wolle den Herrn mit Steinen und Quellen, mit Propheten und Gazellen preisen, war ein ebenso getreuer Interpret der koranischen Aussage, daß alles geschaffen ist, um Gott anzubeten und zu preisen, wie sein Landsmann im 17. Jahrhundert, Merkez Efendi, über den meine türkischen Freunde mir eine besonders typische Geschichte erzählten:

> Der Scheich des Khalvati-Ordens in Istanbul, Sünbül Efendi, suchte nach einem Nachfolger. Er sandte seine Jünger aus, um Blumen zu bringen, damit das Kloster geschmückt werde. Alle kehrten mit großen Sträußen aus den schönsten Blumen zurück; nur einer, Merkez Efendi, brachte ein kleines verwelktes Blümlein. Gefragt, ob er denn nichts gefunden habe, das seines Meisters würdiger sei, antwortete er: ›Ich sah, daß alle Blumen damit beschäftigt waren, Gott zu preisen. Wie konnte ich sie dabei stören? Nur eine hatte gerade ihr Gottgedenken beendet, und die habe ich mitgebracht‹. Er war es, der Sünbül Efendis Nachfolger wurde, und einer der Friedhöfe entlang der byzantinischen Mauer Istanbuls trägt noch immer seinen Namen.

Wir haben den poetischen Aspekt Dhu'n-Nuns besonders hervorgehoben, weil er sich am deutlichsten in all seinen

20. Ash-Sha'rani, *Lawāqiḥ al-anwār*, S. 156. Vgl. auch die Beschreibung von Kazaruni in T II 295.

Aussagen erkennen läßt. Doch würde eine detaillierte Studie seines Lebens und Werkes wahrscheinlich noch viele bis jetzt unbekannte Seiten seiner Lehre enthüllen und zeigen, ob er wirklich der erste ›Theosoph‹ unter den Sufis war oder mehr ein Hymnodist, der die göttliche Glorie wiederentdeckte, wie sie von allen Geschöpfen gepriesen wird. In späterer Zeit wurde Dhu'n-Nun von zahlreichen Anekdoten und Legenden umwoben.

Ein anderer früher Heiliger ist fast völlig in ein Sufi-Symbol verwandelt worden: Es ist Abu Yazid (Bayezid) Bistami, der um 874 starb. Seine Gestalt beherrscht den frühen persischen Sufismus. Nur wenige Mystiker haben ihre Zeitgenossen und spätere Generationen stärker beeindruckt, aber auch mehr beunruhigt als dieser Asket aus dem kleinen Ort Bistam (Bastam) in Nordwest-Iran. Man schreibt ihm seltsame Erfahrungen und großen Glauben zu. Seine theopathischen Aussprüche und Paradoxe haben einen wesensmäßig völlig verschiedenen Mystiker wie Junaid (st. 910), den Führer der Bagdader Schule, stark interessiert, doch war er der Meinung, daß Bayezid nicht das letzte Ziel erreicht habe[21].

In Europa sind mehrfach Versuche gemacht worden, Bayezids Persönlichkeit und seine rätselhaften Aussprüche zu erklären. Am weitesten führt hier die kurze, aber tiefschürfende Studie Hellmut Ritters. R.C. Zaehner hat die Möglichkeit indischer Einflüsse auf Bayezid hervorgehoben; doch ist es immer noch mehr als zweifelhaft, ob Bayezids mystischer Lehrer, Abu Ali as-Sindi, tatsächlich ein Mann aus Sind, dem unteren Industal, war; und selbst wenn er von dort gekommen wäre und nicht von einem nahe Bistam gelegenen Dorf namens Sind, sollte man nicht allzu weitreichende Schlüsse daraus ziehen; denn

---

21. H. Ritter, *Die Aussprüche des Bayezid Bistami* (1954); R. A. Nicholson, *An Early Arabic Version of the* mi'rāj *of Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (1925); Für mögliche indische Einflüsse s. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, und die Zurückweisung seiner Theorien durch M. Abdur Rabb, *The Problem of Possible Indian Influence on Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (1972). 'Abdur Rahman Badawi, *Shaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya I: Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (1949).

nicht jeder Wanderer aus Sind konnte alle Feinheiten der monistischen hinduistischen Philosophie beherrschen. Natürlich ist es verlockend, eine Bekanntschaft Bayezids mit Vedanta-Spekulationen anzunehmen, und einige von Zaehners Gleichungen erscheinen zunächst recht überzeugend; doch ist es viel wahrscheinlicher, daß der Mystiker aus Bistam sein Ziel mit Hilfe der echt islamischen Erfahrung des *fanā*, ›Entwerden‹, wie er sie erstmals formulierte, erreicht hat, als durch eine – vedantisch gesehen – Ausdehnung des *atmān*, des innersten Wesenskernes, bis dieser *atmān* seine Einheit mit dem Wesen des All realisiert, wie es durch die Worte *tat twam asī*, ›Das bist du‹, ausgedrückt wird. Bayezid erhoffte ja eine völlige Auslöschung der Spuren des Selbst, nicht aber eine Ausdehnung von irgendetwas Geschaffenem, wozu das Selbst gehört (vgl. MM 56); sein Weg ist der negative Weg. Doch war er auch der erste, der seine Erfahrung unter dem Bilde des *mi'rāj* beschrieb, jener Himmelsreise, wie sie der Prophet erstmals vollzogen hatte. Seine Aussagen brennen in hoffnungsloser Sehnsucht und sind von seltsam herber Schönheit, oftmals geradezu erschreckend in ihrer kraftvollen Bildersprache. Seine Sehnsucht ist absolut, und so ist auch seine Enttäuschung.

Bayezids Neffe, dem wir die Bewahrung zahlreicher Aussprüche verdanken, fragte ihn einmal nach der Entsagung, und er antwortete:

> Entsagung *(zuhd)* hat keinen Wert. Ich war drei Tage in der Entsagung, am vierten Tage war ich damit fertig. Am ersten Tag entsagte ich dieser Welt, am zweiten Tag entsagte ich dem Jenseits, am dritten Tag entsagte ich allem außer Gott. Als der vierte Tag kam, war mir nichts geblieben als nur Gott. Ich fühlte eine verzweifelte Sehnsucht. Dann hörte ich eine Stimme, die mich anredete: ›O Bayezid, du bist nicht stark genug, um es mit Mir alleine auszuhalten‹. Ich sagte: ›Gerade das will ich‹. Da sagte die Stimme: ›Du hast gefunden, du hast gefunden‹ (T I 167).

Gott ist so überwältigend, daß der Mensch zu nichts wird, wenn er nur Seines Namens denkt oder das Wort *Allah* mit

rechter Scheu ausspricht:

> Bayezid sprach einstmals den Gebetsruf und wurde dabei ohnmächtig. Als er wieder zu sich kam, sagte er: ›Es ist ein Wunder, daß ein Mensch nicht stirbt, wenn er den Gebetsruf ausspricht‹[22].

Aber wie können wir anderseits die Beschreibung seines Fluges in dreimal dreißigtausend Jahren verstehen, bis er am Ende nichts fand als Bayezid im göttlichen Thron und hinter dem Schleier, der Gott verhüllt? Und da ist wiederum seine Antwort, als jemand ihn fragte: »Wann erreicht der Mensch Gott?« »O Elender, erreicht er Ihn denn überhaupt?«[23]

Einer seiner Mystikerfreunde – die Überlieferungen hinsichtlich seines Namens gehen auseinander – sandte ihm einen Gebetsteppich, doch er antwortete: »Ich habe den Gottesdienst der Bewohner des Himmels und der sieben Erden zusammengetan und in ein Kissen gestopft und dieses Kissen unter meine Wange gelegt!« Und zu anderen Zeiten, wenn jemand kam, um ihn zu sehen, mochte er antworten: »Ich selbst suche Bayezid«.[24]

Seine Sätze sind Paradoxe, in wunderbare Bilder gehüllt: Zwölf Jahre lang war er der Schmied seines Selbst, bis er es zu einem reinen Spiegel gemacht hatte (T I 139); er sah ›Sehnsucht‹ als einen Palast, in dem das Schwert ›Schrecken der Trennung‹ liegt und der Narzissenstengel ›Vereinigung‹ in die Hand der Hoffnung gegeben ist – doch selbst nach siebentausend Jahren ist die Narzisse noch frisch und grün, denn niemand hat sie je erlangt (T I 166).

In einem Augenblick mochte Bayezid zugeben, daß er schließlich gefunden hatte, daß Gott seiner gedacht hatte, bevor er Gottes gedacht hatte, daß Er ihn gekannt hatte, bevor er Ihn gekannt hatte, und daß Gottes Liebe zum Menschen der Liebe des Menschen zu Gott vorausgeht (A X 34). Und in einem

22. Ritter, *Bayezid*, S. 234.
23. Ebd. S. 240.
24. Ebd. S. 240.

anderen Augenblick seufzt derselbe Bayezid:

> Sobald ich Seine Einheit erreichte, wurde ich ein Vogel mit einem Leib aus Einheit und Schwingen aus Ewigkeit, und flog immer weiter in der Luft der göttlichen Eigenschaften für zehn Jahre, bis ich eine Atmosphäre erreichte, die zehnmillionenmal so groß war, und ich flog immer weiter, bis ich mich in dem Feld der Ewigkeit fand und dort den Baum der Einheit sah... Und ich blickte, und ich erkannte, daß alles dies Täuschung war.

Dann wieder ruft er mit dem Stolz dessen, der sein Ziel gefunden hat:

> Er erhob mich einmal, stellte mich vor Sich und redete mich an: »O Bayezid, Meine Geschöpfe möchten dich gern sehen«. So sagte ich: »Schmücke mich mit Deiner Einheit und bekleide mich mit Deiner Ichheit und erhebe mich zu Deiner Einzigkeit, damit Deine Geschöpfe, wenn sie mich sehen, sagen mögen: Wir haben Dich gesehen, und Du bist es, und ich bin nicht mehr da« (L 382).

Es dürfte in einem solchen Moment der Verzückung gewesen sein, daß Bayezid ausrief: *Subḥānī* – »Preis sei Mir, wie groß ist Meine Majestät!« Dieser typische *shaṭḥ* hat viele spätere Mystiker verwirrt und ist oft von den Dichtern Irans, der Türkei und Muslim-Indiens wiederholt worden, um den Einheitszustand zu kennzeichnen, den der vollendete Mystiker erreicht hat. Sarraj, als gemäßigter Mystiker, versteht Bayezid, als ob »er das koranische Wort ›Ich bin Gott, und es gibt keinen Gott neben Mir‹ (Sura 20/14) rezitiert habe« (L 390); doch das ist gewiß eine recht harmlose Interpretation. Bayezid erreichte diesen Zustand durch eine strikte *via negationis* und ständige Abtötung, indem er sich immer weiter von sich leerte, bis er zumindest für einen Augenblick jene Welt der absoluten Einheit erreicht hatte, wo, wie er sagte, Liebender, Geliebter und die Liebe eines sind (T I 160), und wo er selbst der Wein, der Trinker und der Schenke ist (T I 159) – eine Formulierung, die spätere persische Dichter immer wieder gebraucht haben,

um die läuternde und verwandelnde Kraft der göttlichen Liebe zu besingen.

Als seltsam beunruhigende Gestalt aus dunklem Feuer steht Bayezid einsam im frühen Sufismus. Seine Paradoxe eröffnen immer neue Bedeutungen, doch lassen sie sich nie fassen, solange der Leser nicht an Bayezids eigener Erfahrung teilnimmt. Oder würde er dann vielleicht auch zurückkehren und mit Bayezid behaupten, daß ›alles eine Täuschung‹ war?

Was immer die Erfahrungen des Mystikers aus Bistam waren, seine Gestalt hat zahlreiche Autoren inspiriert. In der Dichtung erscheint sein Name viel häufiger als der irgendeines anderen Mystikers, ausgenommen 'Mansur' al-Hallaj, mit dem er oftmals zusammengestellt wird, obgleich Hallaj glaubte, daß ›der arme Bayezid‹ nur die Schwelle des Göttlichen erreicht habe (P 250). Die Dichter, mit der Ähnlichkeit der Namen spielend, konnten leicht seinen unerschütterlichen Glauben und seine tiefreligiöse Lebensführung mit dem ›Unglauben Yazids‹ konfrontieren; denn der zweite Omayyaden-Kalif Yazid war verantwortlich für die Tragödie von Kerbela, in der im Jahre 680 der Enkel des Propheten mit zahlreichen Mitgliedern seiner Familie getötet wurde, so daß sein Name jedem frommen Muslim verhaßt ist. Deswegen fragt Sana'i:

›Wer mit dem Yazid ›Triebseele‹ übereinstimmt,
Wie könnte er den Zustand Bayezids erreichen?‹ (S 632).

Denn die ›Seele, die zum Übel anreizt‹, gleicht dem grausamen Feinde der Prophetenfamilie und hat nichts mit dem großen mystischen Führer zu tun. Männer von außerordentlicher Frömmigkeit konnten als ›Bayezid ihrer Zeit‹ bezeichnet werden, und angebliche Sufis wurden gewarnt, ›sich nicht zu Bayezids zu machen‹ (M VI 2548). Rumi erzählt in seinem *Mathnawi* die Legende, wie Bayezids Schüler sich gegen ihn erhoben, als er ausrief: ›Unter meinem Gewand ist nichts als Gott‹; doch als sie ihn zu töten trachteten, verwundeten die Stiche ihrer Messer sie selbst (M IV 2102–40); denn der vollkommene Heilige ist ein reiner Spiegel, der die Attribute der anderen reflektiert. In einer anderen Erzählung berichtet Rumi



Sufi-Versammlung. Aus Sa 'dis *Bustan*. Bukhara, 1522–23. Metropolitan Museum of Art, New York

von einem Zoroastrier, der nicht Muslim werden wollte, weil er sich zu schwach fühlte, eine Religion anzunehmen, die solche Helden wie Bayezid hervorbringt (T I 149; M V 3358) – diese Geschichte ist in unserer Zeit nochmals von Muhammad Iqbal in seinem *Jāvīdnāme* übernommen worden, um die Kraft des wahren Islam und des echten Muslims zu zeigen.

Noch immer gibt es heilige Stätten, die der Erinnerung an den einsamen Mystiker von Bistam geweiht sind. Sie liegen an den äußersten Enden der islamischen Welt – in Zousfana im Maghrib und in Chittagong in Bangla Desh, wo große weiße weichliche Schildkröten einen Teich bewohnen, zu dem die Leute kommen, um Segen für sich und ihre Kinder zu erflehen.

Die Handbücher des Sufismus erwähnen häufig einen Brief, den Bayezid von Yahya ibn Mu'adh erhielt, der ihm schrieb:

> »Ich bin berauscht, weil ich so tief aus dem Becher Seiner Liebe getrunken habe«. Abu Yazid schrieb zurück: »Jemand anders hat die Meere des Himmels und der Erde ausgetrunken, aber sein Durst ist noch nicht gelöscht, die Zunge hängt ihm heraus und er ruft: Gibt es nicht noch mehr?« (A X 40).

Bayezids metaphysischer Durst ist niemals gelöscht worden; er gehört zu jenen, die

> selbst wenn sie jeden Tag sieben Meere der Einigung aus diesem Becher trinken würden, zwischen Durst und Durst ausrufen würden:
> Stehend im Wasser und dürstend,
> Denen kein Trunk gereicht… (B 442).

Sein Korrespondent Yahya ibn Mu'adh ar-Razi war ein völlig anderer Typ, der jedoch ebenfalls einen wichtigen Aspekt des Sufismus verkörpert.

Er kam aus Rayy (nahe dem heutigen Teheran), lebte eine Zeitlang in Balkh und starb 871 in Nishapur, »und sprach immer über die Hoffnung« (Q 16). Wie Hujwiri schreibt, war er der Verfasser zahlreicher Bücher, die jedoch verloren zu sein scheinen; seine Aussprüche sind »von eleganter Form, dem Ohr angenehm, fein in ihrer Substanz und nützlich für die

Devotionen« (H 122). Tatsächlich stechen die verstreuten Worte und kurzen Gedichte, die uns vom ›Prediger Yahya‹ überliefert sind, höchst angenehm von den Äußerungen anderer khorassanischer und Bagdader Sufis ab. Yahya war in erster Linie ein Gläubiger, der die Menschen zu Gott rief, und obgleich eine Anzahl Sufis öffentlich gepredigt haben sollen, ist er der einzige, der mit dem Titel *al-wā'iẓ*, ›Der Prediger‹, ausgezeichnet wurde. Er sprach dabei auch über Gottesliebe, und ihm wird das Wort zugeschrieben: »Wahre Liebe nimmt nicht durch die Grausamkeit des Geliebten ab, noch nimmt sie durch seine Gnade zu, sondern bleibt immer gleich« (A X 58) – ein Gedanke, der von den persischen Dichtern bis in seine letzten Konsequenzen ausgearbeitet worden ist.

Yahya war der Meinung, daß »ein Senfkorn Liebe besser ist als siebzig Jahre Gottesdienst ohne Liebe« (T I 306). Religion ist für ihn Hoffnung auf Gott, jenen Gott, dessen Barmherzigkeit unendlich ist und der dem Gebet des Menschenherzens zuhört. Der Prediger von Rayy hat einmal über den Unterschied gesprochen zwischen dem, der zu einem Festmahl um des Festmahls willen kommt und dem, der dorthin in der Hoffnung kommt, seinen Freund zu sehen. Genau das ist der Unterschied zwischen dem Asketen, der sich um des Genusses willen nach dem Paradiese sehnt, und dem Liebenden, der dort auf die beseligende Schau des ewigen Geliebten hofft (P 516). Yahya hat auch das oft wiederholte Wort geprägt: »Der Tod ist schön, denn er bringt den Freund zum Freunde« (T I 308). Doch der charakteristische Ausdruck von Yahyas Frömmigkeit ist ein fast ›evangelisches‹ Vertrauen in den barmherzigen Gott, das sich in seinen Gebeten widerspiegelt. Sie zeigen in dialektischer Form den Gegensatz zwischen dem hilflosen Sünder und dem allmächtigen Herrn, der aus seinem unerschöpflichen Gnadenschatz seinen elenden Geschöpfen vergeben kann.

> O Gott, Du hast Moses und Aaron zu Pharao, dem Rebellen, gesandt und gesagt: »Redet milde mit ihm«. O Gott, das ist Deine Güte gegenüber einem, der den Anspruch erhebt, Gott zu sein; wie wird dann Deine

> Huld für einen sein, der aus ganzer Seele Dein Diener ist? ... O Gott, ich fürchte Dich, weil ich ein Sklave bin, und ich hoffe auf Dich, weil Du der Herr bist! – O Gott, wie sollte ich nicht auf Dich hoffen, da Du barmherzig bist, und wie sollte ich Dich nicht fürchten, da Du mächtig bist? – O Gott, wie kann ich Dich rufen, da ich ein rebellischer Sklave bin, und wie könnte ich Dich nicht rufen, wo Du ein gnädiger Herr bist? (T I 309–10).

Yahya vertraute zutiefst auf Gottes Vergebung, die jede Sünde bedecken kann, denn wie vollkommen der Mensch auch sei, Sündigen gehört zur menschlichen Natur. »O Gott, obgleich ich mich nicht von Sünden zurückhalten kann, kannst Du doch Sünden vergeben!« (T I 310). Dieser Gott wird ihn schließlich auch zu jenem Ort leiten, den Er in Seiner Barmherzigkeit ausgewählt hat: »O Gott, ich habe nichts für das Paradies getan und bin nicht stark genug, die Hölle zu erdulden – alles ist Deiner Gnade anheimgestellt!« (T I 310). Der Prediger von Rayy steht erstaunt und überwältigt vor dem Geheimnis der göttlichen Liebe – ist es nicht das größte Wunder, daß Gott, der ewig Reiche, der nichts bedarf, den Menschen lieben sollte? Wie sollte dann der Mensch, der Gottes so sehr bedarf, Gott nicht lieben? Und Yahya faßt all sein Empfinden in einem kurzen Gebet zusammen: »Vergib mir, denn ich gehöre zu Dir!« (T I 310).

Unter Yahyas Nachfolgern – obgleich nicht ausschließlich seinen Schülern – werden von späteren Autoren vor allem zwei in Ost und Zentral-Iran erwähnt. In Nishapur war sein Schüler Abu ʿUthman al-Hiri (st. 910), der zum Teil von Shah Kirmani in der geistigen Tradition von Khorassan erzogen worden war. Hiri wird als einer der großen Führer seiner Zeit angesehen, der den Sufismus in Nishapur etablierte; doch wurde er von einigen seiner Zeitgenossen kritisiert, weil er sich zuviel um die Läuterung der Seele kümmerte und sich nicht ausschließlich zu Gott wandte. Er gilt als einer der ersten, die ein genau geregeltes Erziehungssystem für ihre Schüler entwickelten, etwas, das sich zu jenem Kadavergehorsam entwickeln sollte, der für die

spätere Sufi-Erziehung typisch ist. Der zweite Meister aus Rayy ist Yusuf ibn Husain ar-Razi (st. 916), der zur Schule des Asketen Abu Turab gehört und in seiner frühesten Jugend Dhu'n-Nun getroffen zu haben scheint. Man schreibt ihm Äußerungen über *ikhlāṣ*, ›absolute Aufrichtigkeit‹, zu, doch auch über das ständige Gottesgedenken.

Rabi'a hatte eine neue, schöpferische Periode der Entwicklung des mystischen Lebens im Irak eingeleitet. Unter den zahlreichen Sufis, die in der Hauptstadt Bagdad wie auch in anderen irakischen Orten lebten und wirkten, müssen wir besonders Rabi'as jüngeren Zeitgenossen Ma'ruf al-Karkhi (st. 815) nennen. Die Legenden schildern seine starke Segenskraft; seine Gebete wurden erhört, und nach seinem Tode pflegten die Bagdader den Tigris zu überqueren, um an seinem Grab in Karkh um Regen zu beten. Er gehörte zu den ersten, die sich mit der Gottesliebe befaßten, und seine Lehre, daß man die Liebe nicht lernen kann, da sie eine göttliche Gabe und kein erworbenes Gut ist (T I 272), hat das mystische Denken stark beeinflußt. Qushairi schreibt Ma'ruf besondere Stärke in *riḍā*, der ›völligen Zufriedenheit‹ mit Gottes Ratschlüssen zu (Q 9).

Ma'rufs Schüler Sari as-Saqati, ›der Höker‹ (st. um 867), erkannte dankbar an, daß der Segen seines Meisters ihn seinen hohen geistigen Rang hatte erreichen lassen. Die Biographen behaupten, Sari sei der erste gewesen, der die verschiedenen mystischen Zustände *(aḥwāl)* diskutiert habe, die zu einem zentralen Thema für alle späteren Autoren werden sollten. Seine Frömmigkeit und Skrupulosität spiegeln sich in seiner Bemerkung wider, daß er fürchte, seine Nase könnte infolge seiner Sünden schwarz werden… Er pflegte in seinen Sitzungen auch Fragen der mystischen Liebe zu besprechen und scheint als erster von der ›wirklichen gegenseitigen Liebe zwischen Mensch und Gott‹ gesprochen zu haben. Das skandalisierte die Orthodoxen, die ›Gottesliebe‹ nur als ›Gehorsam‹ anerkennen wollten. Auch Aussprüche über das Problem des *tauḥīd*, ›Gott als Einen zu erklären‹, werden Sari zugeschrieben; sie wurden von seinem Schüler und Neffen Junaid weiter

ausgeführt. Der große Sufi erscheint auch durchaus menschlich, wenn wir einer hübschen Anekdote Glauben schenken:

> Als er krank war, besuchten die Leute ihn und baten um seinen Segen und um Gebete; und er, schließlich erschöpft, lehrte sie zu beten: ›O Gott, lehre uns, wie wir uns beim Krankenbesuch zu benehmen haben‹ (N 54; A X 122).

Zur gleichen Zeit, da Sari die mystischen Zustände diskutierte, schrieb sein Landsmann al-Harith al-Muhasibi (st. 857) seine grundlegenden Werke über mystische Psychologie[25]. Der 781 in Basra Geborene war wahrscheinlich von den asketischen Lehren der Nachfolger Hasan al-Basris beeinflußt. Muhasibi gehörte der schafiitischen Rechtsschule an, wie auch Junaid, Rudhbari und viele andere, doch erwarb er sich daneben das theologische und philosophische Vokabular der Mu'tazila, weshalb ihn die Hanbaliten kritisierten. Doch verlieh ihm das Studium der theologischen Methoden der Mu'tazila größere Beredsamkeit, und so ist er es, dem die Sufis eine hochentwikkelte technische Sprache verdanken.

Muhasibis Beiname ist abgeleitet von *muḥāsaba*, der ständigen Beobachtung auch der feinsten Regungen der Seele und des Herzens; denn er war es, der den unablässigen Kampf gegen die niederen Triebe des Menschen lehrte, was nicht nur einen äußeren Kampf gegen das ›Fleisch‹ bedeutete, sondern eine intensive psychologische Analyse jedes Gedankens, eine ununterbrochene Erziehung der Seele. Ein solches Training ist natürlich verbunden mit außerordentlicher Skrupulosität: Muhasibi behauptete, in seinem Finger einen Nerv zu haben, der ihn warnte, wenn eine Speise nicht vollkommen rituell rein war (N 572). Er hat den Zustand der Sucher auf dem Pfade zu Gott höchst beredt geschildert:

> Gott hat dem Sucher Selbstabtötung vorgeschrieben, um seine Seele zu trainieren. Die Menschen wissen nichts von

25. Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (1935); J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī* (1961), eine ausgezeichnete Analyse.

> dem hohen Rang eines Suchers, der mit seinem Herrn beschäftigt ist, der nur wenig von dieser Welt zu halten scheint, der demütig und furchtsam, voll Sorgen und weinend ist, ein sanftes Gemüt zeigt und sich weit entfernt von den Kindern dieser Welt hält, der Unterdrükkung leidet und keine Rache sucht, der beraubt wird und keine Vergeltung verlangt. Er ist aufgelöst, staubig, schäbig, denkt kaum daran, was er trägt, verwundet, einsam, ein Fremdling – doch wenn der Unwissende das Herz des Suchenden sehen könnte und erblickte, wie Gott in ihm all das erfüllt hat, was Er an Gnade versprochen hat und was Er ihm im Austausch für das gibt, was er an Ruhm und Vergnügen der Welt aufgibt, dann würde er begehren, an dessen Stelle zu sein, und würde verstehen, daß eben dieser Gottsucher wahrhaft reich ist und schön anzusehen, daß er Liebliches kostet, froh und heiter ist; denn sein Wunsch ist erfüllt, und er hat das bekommen, was er von seinem Herrn gesucht hat[26].

Muhasibis feine Analyse der *riyā*, ›Heuchelei‹, und seine ganze methodologische Behandlung psychologischer Probleme gaben den frühen Sufis eine unerläßliche Schulung; auch die Lehren Ghazzalis, des Meisters gemäßigter Mystik, beruhen weitgehend auf ihm; das gleiche gilt auch für die Shadhiliyya-Schule. Unter Sari as-Saqatis Schülern ist Abu Bakr al-Kharraz (st. ca. 899) durch Arberrys Übersetzung seines *Kitāb aṣ-ṣidq*, dem ›Buch der Wahrhaftigkeit‹, in Europa bekannt geworden. Es scheint, daß seine mystischen Hinweise, *ishārāt*, Junaid beeinflußt haben. Der Überlieferung nach war er der erste, der die Theorie von *fanā*, ›Entwerden‹, und *baqā*, ›ständiges Leben in Gott‹, behandelte. Kürzlich aufgefundene Dokumente beweisen, daß er tatsächlich als einer von Junaids Meistern angesehen werden kann und auch zur Entwicklung der mystischen Psychologie beigetragen hat, so etwa in seinem *Kitāb al-farāgh*, das Père Nwyia analysiert hat (W 240 ff.).

---

26. M. Smith, *Readings*, Nr. 12.

Nwyia hat auch Kharraz' wichtige Rolle bei der Definition des *tauḥīd* hervorgehoben, wo er einige von Junaids, ja sogar von Hallajs Gedanken vorausnimmt. »Nur Gott hat das Recht, Ich zu sagen; denn wer immer Ich sagt, wird nicht die Stufe der Erkenntnis erreichen«. Aus diesem Grunde wurde Satan bestraft, denn er sagte: ›*Ich* bin besser als Adam‹; aus diesem Grunde auch hatten die Engel sich vor Adam niederzuwerfen, denn sie hatten behauptet: ›*Wir* sind höher als er‹. Das einzig wahre Subjekt ist Gott alleine. Kharraz geht noch weiter und zeigt, daß dieses göttliche Ich ontologisch verbunden ist mit dem göttlichen Namen *al-Ḥaqq*, ›Die Realität‹, und hier scheint der Ausgangspunkt für Hallajs berühmten Ausspruch *anā'l-Ḥaqq* zu liegen (W 249). Schon aus diesen Bruchstücken kann man begreifen, warum Abdullah-i Ansari, der führende Mystiker und Hagiograph von Herat im 11. Jahrhundert, die Bemerkung macht: »Abu Sa'id-i (sic!) Kharraz hätte ein bißchen lahmer sein müssen; denn niemand konnte mit ihm zusammen gehen«. (N 74).

Kharraz schrieb eine Abhandlung über die Heiligkeit fast zur gleichen Zeit, da Sahl at-Tustari (st. 896) das Problem der Heiligkeit diskutierte und Tirmidhi an seinem Werk *Khatm al-auliyā*, ›Das Siegel der Heiligen‹, arbeitete. Das deutet darauf hin, daß man in den letzten zwei oder drei Dekaden des 9. Jahrhunderts die Notwendigkeit verspürte, mystische Gedanken zu systematisieren, und daß Heiligkeit und Heiligenwesen ein Zentralthema jener Jahre waren.

Sahls Name ist mit einer bestimmten Tendenz verbunden, die teilweise von den folgenden Generationen abgelehnt wurde. Doch ist es schwierig, heterodoxe Züge in der Lehre dieses offenbar ganz nach innen gekehrten Sufis zu finden, der von Junaid als ›Beweis der Sufis‹ (QR 59) gepriesen worden ist. Er hatte einige Jahre in der Asketenkolonie von Abadan zugebracht und wurde später nach Basra verbannt. Seine am häufigsten zitierte Theorie ist die vom obligatorischen Charakter der Reue, die ein ständiger Zustand der Gläubigen sein sollte. Diese finstere Lebensanschauung paßt gut zu Sahls asketischem

Wesen, in dem er *tawakkul*, ›Gottvertrauen‹, und Arbeit zu verbinden suchte; denn, wie er meinte, es wäre ein Vergehen gegen die prophetische Tradition, Arbeit als Mittel zum Erwerb des Lebensunterhaltes zu vermeiden oder gar zu verdammen, während es ein Vergehen gegen den Glauben wäre, Gottvertrauen zu vernachlässigen[27].

Sahl versuchte, sich von theologischen Diskussionen fernzuhalten, wie sie die muslimische Gemeinde in jenen Jahrzehnten erschütterten; er verteidigte die Pflicht des Muslims, dem politischen Führer zu gehorchen. Statt sich an der Religionspolitik zu beteiligen, zog er sich in die Süße des inneren Lebens zurück, wo er den Frieden fand, den ihm die zerrüttete Welt nicht geben konnte. So schrieb er einen ausführlichen Korankommentar, in dem er den vierfachen Sinn eines jeden Verses darlegte. Auch sind seine Theorien der Heiligkeit höchst interessant: er spricht z.B. von einem Lichtpfeiler, der aus den Seelen derer besteht, die vorbestimmt sind, Heilige zu werden. Es war nämlich die Zeit, da in schiitischen und Sufi-Kreisen Theorien über das prä-existente Licht Muhammads entwickelt wurden, und andere Mystiker hatten davon gesprochen, daß die Seelen der Mystiker zu einem göttlichen Licht gehören. Nach Sahls Meinung sind nur die Heiligen dazu bestimmt, das Geheimnis der göttlichen Herrscherwürde, *sirr ar-rubūbiyya*, zu erreichen; hier liegt möglicherweise eine der Wurzeln für ähnliche Theorien Hallajs, der einige Zeit bei Sahl lebte. Entscheidend wichtig aber ist Sahls Lehre vom Lichte des Propheten, die, wie Gerhard Böwering gezeigt hat, der gesamten späteren Spekulation über das »Licht Muhammads« zugrundeliegt, die zentral für die mystische Prophetenverehrung ist.

Sahls Lehre wurde von seinem Schüler Ibn Salim (st. 909) ausgebaut, weshalb die Schule als *Sālimiyya* bezeichnet wird. Ihr gehörte der Verfasser des ersten umfassenden Handbuchs der islamischen Mystik, Abu Talib al-Makki, an.

---

27. Das grundlegende Werk über Tustari ist Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (1980).

Noch interessantere Theorien über die Heiligkeit wurden von Sahls jüngerem Zeitgenossen at-Tirmidhi entwickelt[28]. Er ist als *al-Ḥakīm*, ›der Philosoph‹, bekannt, was darauf hindeutet, daß durch ihn gewisse hellenistische philosophische Ideen in den Sufismus eingedrungen sein könnten. Tirmidhi starb im frühen 10. Jahrhundert in Mekka, wohin er sich zurückgezogen hatte, nachdem er schafiitisches Recht in Balkh studiert und längere Zeit im Irak gelebt hatte. Auch er schrieb einen Korankommentar »im Lichte der Fragen, die seine eigene Erfahrung ihm stellte und die er in einem Vokabular interpretierte, das durch philosophischen Rapport und die Erfahrung der früheren Mystiker bereichert war« (W 156). So gab er den Worten des Korans einen tieferen Sinn. Es ist bemerkenswert, daß der Gründer des Naqshbandi-Ordens im 14. Jahrhundert Tirmidhi besondere Kraft zuschreibt, wenn der Jünger seine Konzentration auf die geistige Wesenheit eines der großen Meister richtet, um Erleuchtung zu erlangen (N 119).

Tirmidhis Hauptbeitrag zur sufischen Theorie ist wohl sein ›Siegel der Heiligen‹, in dem er die Terminologie der Heiligkeit entwickelte, die seither immer benutzt worden ist. Der Führer der mystischen Hierarchie ist der *quṭb*, ›Pol‹ oder ›Achse‹, oder *ghauth*, ›Hilfe‹. Die Heiligen regieren das Universum; gewisse Gruppen von drei, sieben, vierzig oder dreihundert Heiligen haben bestimmte Pflichten, um die Weltordnung aufrechtzuerhalten (s. Kap. IV). Gleich den Propheten, deren Siegel Muhammad ist, haben auch die Heiligen ihr Siegel, d.h. die letzte, alles überragende Gestalt in der Hierarchie.

Außerdem ist die autobiographische Einleitung des Werkes höchst aufschlußreich und erlaubt Einblicke in die Entwicklung Tirmidhis, wobei seiner Frau eine nicht unwichtige Rolle zukommt.

Die Grade der Heiligkeit, wie Tirmidhi sie skizziert hat, hängen zusammen mit dem Grad der Erleuchtung und

28. Osman Yahya, *L'œuvre de Tirmiḏī* (in *Mélanges Massignon*, (1956–7), Bd. III: 411 ff.) N. Heer, *Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ḥakīm at-Tirmiḏī* (1960). B. Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī* (1981).

Erkenntnis, die der Betreffende erreicht hat; es ist keine Hierarchie der Liebe. Mit Tirmidhi wird der Nachdruck auf Gnosis, *ma'rifa,* stärker; damit bereitet er den Weg für spätere theosophische Spekulationen.

Doch während Sahl und Tirmidhi über Heiligenwesen und Gnosis schrieben, war 'Amr al-Makki (st. 909) wahrscheinlich der erste, der eine systematische Abhandlung über die Grade der Liebe, Vertrautheit und Nähe verfaßte.

Der unbestrittene Meister der Sufis von Bagdad war Abu'l-Qasim al-Junaid, der als Zentralfigur der frühen Geschichte des Sufismus gilt[29]. Die Vertreter verschiedenster Schulen und Richtungen sehen ihn als ihren Meister an, und fast alle Initiationsketten der späteren Orden gehen auf ihn zurück.

Wie viele andere Mystiker kam auch Junaid aus Iran. Er war in Nihawand geboren, ließ sich in Bagdad nieder, wo er schafiitisches Recht studierte und im Sufismus von seinem Onkel Sari al-Saqati ausgebildet wurde. Es scheint, daß die psychologische Einsicht Muhasibis ihn beeindruckte, und Kharraz' Einfluß auf seine geistige Formung war offenbar stärker als man bisher annahm. Einer seiner Kollegen, al-Haddad, soll gesagt haben: »Wenn Verstand *('aql)* ein Mann wäre, würde er die Gestalt Junaids haben« (N 80). Das deutet auf den Ernst, die Nüchternheit und den durchdringenden Geist des Meisters.

Getreu der Tradition Muhasibis sieht auch Junaid im Sufismus einen Weg ständiger Läuterung und seelischen Kampfes. »Wir haben den Sufismus nicht aus Reden und Worten genommen, sondern von Hunger, Weltentsagung und Aufgeben der Dinge, an die wir gewöhnt waren und die wir angenehm fanden« (Q 19). Mystisches Leben bedeutete für ihn das ständige Streben, zum Ursprung zurückzugehen, zu jenem Ursprung, der in Gott liegt und aus dem alles entsteht, so daß der Mystiker schließlich den Zustand erreichen soll, »da er ist wie er war,

---

29. A. J. Arberry, *Junaid* (1935): A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (1962). Vgl. die Besprechung dieses Buches durch J. van Ess in *Oriens* 30 (1967). R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism,* enthält eine feine Analyse von Junaids Persönlichkeit.

bevor er war«. Das ist der Zustand des Ur-Vertrages (Sura 7/171), als Gott alleine war und das in der Zeit Geschaffene noch nicht bestand. Nur so kann der Mensch vollkommenes *tauḥīd* verwirklichen; nur dann kann er bezeugen, daß Gott Einer ist von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Die ungeheure Majestät Gottes in Seiner Einsamkeit und Einheit durchdringt jeden Gedanken Junaids. Er spürt jene Majestät, deren Wille in jedem Augenblick des Lebens angenommen werden muß; vor ihr wird der Diener durch immerwährenden Gottesdienst, ständigen Gehorsam und ununterbrochenes Gedenken an Seinen Namen zu Nichts, bis er das ›Entwerden im Objekt des Gedenkens‹ erreicht. Einigung bedeutete für Junaid »die Trennung des Ewigen von dem durch den Urvertrag in der Zeit Geschaffenen« (H 281); Einigung bedeutet auch »aus der Enge der zeitgebundenen Zeichen in die Weite der Felder der Ewigkeiten zu gehen« (L 29). Wie andere mystische Führer sprach Junaid von den verschiedenen Zuständen und Stadien auf dem Pfade; er lobte die Armut, *faqr*, die »ein Ozean der Heimsuchung ist, dessen Heimsuchung jedoch ganz und gar Herrlichkeit ist« (L 174). Mystische Liebe bedeutete für ihn, daß »die Eigenschaften des Geliebten in die Eigenschaften des Liebenden eintreten« (L 59); es ist also eine Transformation des Liebenden auf der Ebene der Attribute. Eine Haupteigentümlichkeit von Junaids Lehre ist seine Betonung des Zustandes der Nüchternheit *(ṣaḥw)* im Gegensatz zum Rausch *(sukr)*. Bayezid Bistami hatte den mystischen Rausch vorgezogen, weil dieser die menschlichen Eigenschaften völlig auslöscht und den Menschen ganz im Objekt seiner Anbetung verschwinden läßt, da er aus sich selbst entrückt wird. Junaid und seine Nachfolger dagegen halten die ›zweite Nüchternheit‹ für den höchsten und vornehmsten Zustand: nach dem ekstatischen Rausch wird der Mensch wiederum seiner selbst gewahr im Leben in Gott, wenn alle seine Attribute, umgeformt und vergeistigt, ihm zurückgegeben werden. Das letzte Ziel ist also nicht *fanā*, ›Entwerden‹, sondern *baqā*, ›Bleiben‹, d.h. ein neues Leben in und durch Gott.

Junaids Anspruch ist absolut, genau wie der Bayezids. Er konzentrierte jeden Gedanken, jede Liebe, jede Neigung, jede Bewunderung, jede Furcht und jede Hoffnung auf Gott und bat ihn, alles zu vernichten, was außerhalb dieser vollkommenen Konzentration bestehen könnte (A X 282).

Junaid wußte sehr wohl, daß mystische Erfahrungen und Gedanken nicht rationalisiert werden können und daß es gefährlich ist, in der Gegenwart Uneingeweihter offen über die tiefsten Mysterien des Glaubens zu sprechen. Das war jetzt besonders wichtig, da die Orthodoxie die Aktivität der Sufis mit ständig wachsendem Mißtrauen beobachtete. Aus diesem Grunde lehnte Junaid auch Hallaj ab, der zum Modell für alle jene werden sollte, die offen über das Geheimnis von Liebe und Einigung sprechen. Junaid verfeinerte daher die Kunst, in Anspielungen und Hinweisen, *ishārāt,* zu sprechen – eine Neigung, die, zunächst bei Kharraz sichtbar, typisch für alle späteren Sufi-Schriften werden sollte. Seine Briefe und kurzen Traktate sind daher in einem kryptischen Stil geschrieben; ihre sehr schöne Sprache ist so dicht, daß ein Uneingeweihter sie kaum verstehen kann; denn sie verhüllt den Sinn eher als ihn zu enthüllen.

Einer von Junaids Kollegen in Bagdad war Ruwaim (st. 915). Die Bagdader Sufis waren geteilter Meinung, welchen der beiden sie höher einschätzen sollten, und noch 150 Jahre später gibt Ansari zu, daß er ›ein Haar Ruwaims hundert Haaren Junaids vorziehen‹ würde (N 95).

Ruwaim wird von späteren Hagiographen hauptsächlich deshalb erwähnt, weil er sich nicht den gleichen unerhörten Entbehrungen und asketischen Übungen unterwarf wie viele seiner Zeitgenossen, und weil er *tawakkul,* absolutes Gottvertrauen, nicht übersteigerte. »Er verkleidete sich in der Haltung eines reichen Mannes« (N 95). Ibn Khafif, der Sufimeister aus Schiras, erzählt, wie Ruwaims Töchterchen, hübsch in Rot gekleidet, ihrem Vater in die Arme rannte, wie er sie liebkoste und seinem erstaunten Besucher erklärte, daß er für seine Familie sorgen und nicht alles dem *tawakkul* überlassen wolle (X 85).

Für ihn bedeutete *tawakkul* das Vertrauen auf Gottes ewiges Versprechen, sich um Seine Geschöpfe zu kümmern (L 52), aber nicht, sich ganz und gar der Welt abzuwenden.

Noch zwei andere Gestalten aus dem Bagdader Kreis sollten hier erwähnt werden, weil beide um ihrer Liebe willen berühmt sind. Es sind Abu'l-Husain an-Nuri (st. 907), und Sumnun mit dem Beinamen *al-Muḥibb*, ›der Liebende‹ (st. nach 900).

Nuri war ein Schüler as-Saqatis gewesen und war damit ein Mitbruder Junaids. Nachdem er einige Jahre in Raqqa im nördlichen Irak verbracht hatte, kehrte er in die Hauptstadt zurück. Er ist der bedeutendste Vertreter der selbstlosen Liebe, wie Rabi'a sie eingeführt hatte, einer Liebe, die Gott vom Menschen nicht verlangt und für die Er den Liebenden auch nicht belohnen wird. Daß seine Liebe – eine Liebe, die sich an Heimsuchungen freut – nicht nur theoretisch war, erhellt aus seinem Verhalten, als Ghulam Khalil im Jahre 885 gegen die Sufis vorging. Sie wurden der Häresie angeklagt und zum Tode verurteilt; doch Nuri bot sich als Ersatz für seine Freunde an. Der Kalif, von solcher Großmut gerührt, untersuchte den Fall, stellte fest, daß die Sufis gute Muslims waren, und ließ alle frei. Brüderliche Liebe war für Nuri der vollkommene Ausdruck der Wahrhaftigkeit ebenso wie der wirklichen ›Armut‹, die bedeutet, andere sich selbst vorzuziehen.

Nuri wurde von der Orthodoxie als Häretiker *(zindīq)* angesehen, weil er davon sprach, ein Gottes-Liebender *('āshiq)* zu sein; das Wort *'āshiq* wurde von der Orthodoxie miß-interpretiert (s. B 389). Seine Liebe war überstark, und in seinem Enthusiasmus neigte er dazu, ›die Schleier zu zerreißen‹ (L 59) und sich daher dem Tadel und mancher Gefahr auszusetzen. Doch war er nicht nur der Repräsentant einer Liebe, die alle Grenzen sprengt und den Menschen zu tadelnswerten Handlungen führen kann; er verfaßte auch eine Anzahl theoretischer Werke, die erst kürzlich entdeckt worden sind. Wie Shaqiq spricht er von dem Lichte Gottes, das als erstes erscheint, wenn Gott jemanden auf dem mystischen Pfade leiten will (W 348). Seine *Maqāmāt al-qulūb*, ›Die Stationen der Herzen‹, enthal-

ten eine feine Analyse der psychologischen Zustände und ihrer ›Sitze‹ im Herzen (W 326). Nwyia hat besonders auf Nuris farbige Bildersprache hingewiesen, die bis vor kurzem nur aus einigen kleinen poetischen und prosaischen Fragmenten bekannt war.

Um Nuris Ausdruckskraft recht zu würdigen, sollte man seinen ausführlichen Vergleich des Herzens mit einem Hause lesen, in dem der König ›Gewißheit‹ residiert, dem zwei Minister, ›Furcht‹ und ›Hoffnung‹, zur Seite stehen, und den zehn Führer, nämlich die Hauptpflichten des frommen Muslims, umgeben. Eine andere Beschreibung der Reinigung dieses Herzenshauses erinnert den Leser unmittelbar an Jalaluddin Rumis berühmte Verse über den Liebenden, der erst dann in das Haus seines Geliebten eingelassen wird, nachdem er entworden ist:

> Nun, da du ich bist, komm, o Ich, herein,
> Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein
> (M I 3056–63).

Das ist ein Echo einer fundamentalen mystischen Erfahrung, das durch die Jahrhunderte klingt. Nuris Beschreibung der sieben Festungen, die, von sieben Wällen und einer Mauer umgeben, von Gott im Herzen angelegt sind, erinnern in gewisser Weise an St. Theresas ›Innere Burg‹, obgleich der Bagdader Sufi nicht die psychologische Tiefe der großen Karmeliterin erreicht.

Nuris Definition des Herzens als eines Gartens nimmt spätere persische Gartengedichte vorweg: der Herzensgarten wird durch Regen entweder gesegnet oder zerstört; denn der Regen ist im Orient ein Symbol der göttlichen Aktivität, vor allem der göttlichen Gnade. Nuri spricht vom zweifachen Regen, einem der Gnade und Barmherzigkeit und einem des göttlichen Zornes und der Rache; der erste wird sichtbar im Donner der Majestät in den Herzen derer, die bereuen, im Blitz des Begehrens in den Herzen der Asketen, in den Schauern der Großmut in den Herzen der Liebenden und in der Brise der Beruhigung in den Herzen der Erkennenden. Doch das Gewitter der Rache schleudert den Donner des Zerbrechens in die Herzen der

Götzendiener, den Blitz des Hasses in die Herzen der Heuchler, den Regen der Feindschaft in die Herzen der Unterdrücker und den Wind der verhüllenden Schleier in die Herzen der Gesetzesübertreter. Wie man aus diesen wenigen Bemerkungen sieht, kann man Nuri tatsächlich als Vorläufer späterer Dichter ansehen, die niemals müde wurden, ihre mystischen Erfahrungen unter den Bildern von Garten, Blumen, Regen und Früchten auszudrücken oder das tröstende Wort des Geliebten als lebensspendende Morgenbrise, die Ankunft des Propheten als gnadenvollen Regen, der die ausgedörrten Menschenherzen belebt, zu symbolisieren.

Doch scheint Nuri auch nicht gerade jemand gewesen zu sein, der sich der Bagdader Sufi-Gemeinschaft leicht eingefügt hätte. Es gibt Geschichten, die davon sprechen, wie Junaid ihn wegen überschäumender Bemerkungen oder unziemlicher Wunder schalt. Auch die Art, wie er seine Triebseele zu erziehen suchte, war ungewöhnlich: da er sich vor Löwen fürchtete, begab er sich in die Dickichte am Tigrisufer, wo es von Löwen wimmelte, um dort seine Furcht zu besiegen[30]. Erinnert er uns nicht an die uralten Mythen von dem Helden, der tief in das Walddickicht, das Symbol des Unbewußten, wandert, um dort die Tiere zu überwinden, die seine niederen Triebe darstellen? Nuris Tod ist ebenfalls seltsam: verzückt durch die Rezitation eines Verses, rannte er in ein nahes Röhricht, wo das Rohr gerade geschnitten war; die messerscharfen Spitzen drangen in seine Füße, ohne daß er es merkte; kurz danach starb er an den Wunden.

Zu den Freunden, die mit Nuri angeklagt und gefangengesetzt worden waren, gehörte auch Sumnun der Liebende, der sich selbst ›der Lügner‹ nannte. »Er, ohne Furcht und ganz Liebe, er, ohne Verstand und ganz Herz, jener Falter der Kerze der Schönheit, jener vom Morgenlicht der Einigung Verwirrte« – so führt ʿAttar ihn in schönen reimenden Sätzen ein (T II 82).

30. Ibn al-Jauzi, *Talbīs Iblīs*, S. 381, ergeht sich lange über diese oft zitierte Geschichte.

Er erzählt auch rührende Geschichten über diesen Liebenden: Die Lampen in der Moschee zitterten und zerbrachen, wenn Sumnun von selbstloser Liebe zu predigen begann; Vögel töteten sich, wenn sie seinen herzzerreißenden Predigten zuhörten. Schon vor 'Attar hatte Hujwiri gesagt, daß Sumnun »eine besondere Glaubensrichtung in der Liebe hatte und die Liebe als Wurzel und Grundlage des Weges zu Gott ansah« (H 398). Später berichtet Jami, daß Männer und Frauen ihren Geist aufgaben, wenn sie seinen Worten lauschten.

Sumnun hielt Liebe für höher als Erkenntnis (P 39), eine Frage, die viel unter den Sufis diskutiert wurde. Die Lösung hängt von der persönlichen Haltung jedes Wanderers auf dem mystischen Pfade ab. Wie Dhu'n-Nun und all die anderen, die Gottesliebe erfahren hatten, wußte auch Sumnun, daß Liebe immer mit Heimsuchung verbunden ist. Als er gefragt wurde, warum dem so sei, antwortete er: »Damit nicht jeder Niedrige behaupten kann, zu lieben, sondern, wenn er die Heimsuchung sieht, flieht«. (T II 85). Liebe ist die wahre Religion der geistigen Elite, und ihre Subtilität kann durch menschliche Worte nicht ausgedrückt, ihre Tiefe durch rationale Mittel nicht ausgelotet werden. Die Metaphern, die Sumnun der Liebende benutzte, um die unaussprechliche Erfahrung der Liebe anzudeuten, für die er nur noch ein zerbrechliches Gefäß war, sind nicht dem Vokabular der weltlichen Liebe entnommen. Sie sind vielmehr völlig durchsichtig, keusch, fast entmaterialisiert:

Ich hab mein Herz von dieser Welt getrennt,
Mein Herz und Du sind nicht getrennt für mich.
Und wenn der Schlummer mir die Augen schließt,
So find ich zwischen Aug' und Schlummer Dich.
(A X 310).

Es geht eine direkte Linie von diesen Versen Sumnuns zu den sublimen Gedichten, die zur gleichen Zeit in Bagdad von dem berühmtesten Mystiker der ganzen Frühzeit des Sufismus geschrieben wurden, von al-Hallaj.

Al-Hallaj, der Märtyrer der mystischen Liebe[31]

> Als Hallaj im Gefängnis war, fragte ihn ein Derwisch: ›Was ist Liebe?‹ Er sprach: ›Du wirst es heute sehen und morgen sehen und übermorgen sehen!‹ An jenem Tage töteten sie ihn, am nächsten Tage verbrannten sie ihn, und am dritten Tage gaben sie seine Asche dem Wind…

Die Geschichte, erzählt von ʿAttar (T II 142), enthält auf kleinstem Raum das Geheimnis von Hallajs Leben, Liebe und Tod. Mit der Einsicht eines großen Psychologen hat ʿAttar hier in wenigen Worten die Tragödie eines Mannes zusammengefaßt, der die Entwicklung der islamischen Mystik zutiefst beeinflußt hat und dessen Name im Laufe der Zeit zu einem Symbol für leidende Liebe und für die Erfahrung der Einigung geworden ist, aber auch für die größte Sünde des Liebenden, nämlich: das Geheimnis der Liebe zu enthüllen.

Europäische Gelehrte sind von Hallaj angezogen worden, seit immer sein Name in arabischen Quellen entdeckt wurde. Nach dem britischen Orientalisten E. Pocock (st. 1691) war es der deutsche protestantische Theologe F. A. D. Tholuck, der die Aufmerksamkeit auf diesen Mann lenkte, den er als »den durch Fama und Fatum höchst berüchtigten *(inclytissimus)* Sufi« bezeichnete, der »mit unglaublicher Kühnheit öffentlich den Schleier vom Pantheismus abhob«. Das Zitat, das Tholuck zur Untermauerung seiner These bringt, ist unglücklicherweise falsch buchstabiert und falsch interpretiert, so daß Hallajs Bild in der folgenden Zeit stark verzerrt wurde.

Tholuck sah Hallaj als Pantheisten an. Einige Gelehrte haben Hallaj der Blasphemie geziehen, andere sahen in ihm einen heimlichen Christen. Diese Ansicht wurde gegen Ende des

---

31. L. Massignon, *La Passion d'Al-Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallaj*, (2 Bde, 1922; 4 Bd. 1976) vgl. H. H. Schaeders Besprechung der ersten Auflage in *Der Islam* 15 (1926); L. Massignon, *Le dîwân d'al-Ḥallâj*, (1931 in JA, 1955 als Buch): L. Massignon et Paul Kraus, *Akhbār al-Ḥallāj* (3. Aufl. Paris 1957). Für weitere Werke Massignons s. Bibliographie. S. dort auch die Studien von R. Arnaldez und H. Mason.

19. Jahrhunderts von August Müller vertreten und wird noch von einigen modernen Gelehrten diskutiert. Andere Orientalisten neigten dazu, Hallaj, je nach den ihnen zugänglichen Quellen, als Neuropathen oder als Monisten anzusehen. A. von Kremer suchte den Ursprung von Hallajs berühmtem Ausspruch *anā'l-Ḥaqq* ›Ich bin die absolute Wahrheit‹, in Indien; ihm folgte Max Horten, der eine Parallele zwischen diesem Wort und dem *aham brahmasmī* der Upanishaden finden wollte. Dem stimmen einige andere – auch muslimische – Gelehrte bei. Max Schreiner und Duncan B. Macdonald betrachteten Hallaj als reinen Pantheisten; im Gegensatz zu ihnen betonte R. A. Nicholson Hallajs reinen Monotheismus und seine ganz persönliche Gottesbeziehung. Adam Mez wiederum zog Querverbindungen zwischen dem großen Sufi und christlicher Theologie.

Dank dem Lebenswerk L. Massignons ist das Leben und Werk Hallajs jetzt genau erforscht, und damit ist dem Leser im Westen ein besserer Zugang zu seinen Gedanken ermöglicht. Massignon hat die schwierige Reimprosa des *Kitāb aṣ-ṭawāsīn* ediert und Hallajs verstreute Gedichte gesammelt, die in wunderbarer Dichte von der Transzendenz Gottes und Seiner Gegenwart im menschlichen Herzen sprechen. Das Geheimnis der liebenden Einheit wird hier in Versen besungen, die frei von jeder Spur profaner Liebessymbolik sind. Massignon hat sein ganzes Leben der Erforschung von Hallajs geistiger Welt gewidmet und immer neue Details gesammelt, bis seine monumentale Biographie des Märtyrer-Mystikers 1922, genau tausend Jahre nach der Hinrichtung Hallajs, in zwei Bänden erschien; die Neuauflage (1976) ist auf vier Bände angewachsen… Hallaj ist ja tatsächlich *der* Märtyrer des Islam. Wie Hans Heinrich Schaeder in seiner Besprechung des Massignonschen Werkes sagt: »Denn er zog aus den tiefsten in der islamischen Religion angelegten Tendenzen persönlicher Aneignung und Bewährung die letzte und reinste Konsequenz der vollkommenen liebenden Hingabe an die Einheit des göttlichen Wesens – nicht, um so im Verborgenen und für sich allein

die Heiligkeit zu gewinnen, sondern sie zu predigen, in ihr zu leben und für sie zu sterben«.
Wer war nun der Mann, der zum Gegenstand von Haß und Liebe, zum Musterbeispiel des Leidens, zum Erzketzer orthodoxer Theologen, zum Ideal verzückter Sufis geworden ist?
Ibn an-Nadim, der sich auf feindliche Quellen stützt, schreibt wenige Jahre nach Hallajs Tode:

> Al-Husain ibn Mansur al-Hallaj war ein gerissener Mann und ein Hexenmeister, der sich an die Sufischule heranmachte und ihren Sprachstil annahm. Er behauptete, jede Wissenschaft zu kennen, doch (seine Behauptungen) waren unwahr. Er wußte sogar etwas über Alchemie. Er war unwissend, frech, unterwürfig, doch mutig in der Gegenwart von Königen; er versuchte große Dinge und wollte dringend einen Regierungswechsel. Unter seinen Anhängern behauptete er, göttlichen Rang (zu haben), indem er von göttlicher Einigung sprach...[32]

Diese Bemerkungen, die in den folgenden Paragraphen von Ibn an-Nadims Buch noch weiter ausgeführt werden, stellen die übliche Art dar, Hallajs Persönlichkeit zu schildern. Nüchterne historische Feststellungen jedoch – selbst wenn sie manchmal nicht völlig klar sind – enthüllen etwa folgendes Bild seines Lebens:
Husain ibn Mansur al-Hallaj, geboren 858 in der Provinz Fars, wuchs in Wasit und Tustar auf, wo Baumwolle angebaut wurde und wo Baumwollhechler (das bedeutet *ḥallāj*) wie sein Vater ihrem Beruf nachgehen konnten. Der Jüngling schloß sich an Sahl at-Tustari an und begleitete ihn auch nach Basra. Später wurde er Schüler von ʿAmr al-Makki und auch Jünger von Junaid in Bagdad. Seine Beziehungen zu ʿAmr kühlten ab, als er die Tochter eines anderen Mystikers heiratete. Sie blieb seine einzige Frau, und von ihrem Sohn Hamd stammt ein Großteil der Informationen über Hallajs späteres Leben. Schon nach kurzer Zeit begann der Schwiegervater, ihn als ›gerissenen

32. *The Fibrist of al-Nadim* (1970), Bd. I, S. 474.

Zauberer und abscheulichen Ungläubigen‹ anzusehen. Hallaj vollzog die Pilgerfahrt nach Mekka und blieb dort für ein Jahr, um sich grausamen asketischen Übungen zu unterwerfen. Nach seiner Rückkehr nach Bagdad prophezeite Junaid ihm ein schlimmes Ende, wie die Legende erzählt. An diesem Punkt fügt die Überlieferung die folgende Erzählung ein:

> Als er an Junaids Tür klopfte, fragte der Meister: ›Wer ist dort?‹, und er antwortete *anā'l-Ḥaqq*, ›Ich bin die Absolute (oder: schöpferische) Wahrheit‹ (oder: die wahre Realität).

Dieser Satz ist der berühmteste aller Sufi-Aussprüche. Er erscheint in einem Kapitel von Hallajs *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* und ist wahrscheinlich sehr früh dieser Quelle entnommen und dramatisiert worden. In besagtem Kapitel diskutiert Hallaj seinen eigenen Anspruch zusammen mit dem von Pharao und Satan, da Pharao nach der koranischen Aussage gerufen hatte: ›Ich bin euer höchster Herr!‹ (Sura 79/24), und Satan: ›Ich bin besser als Adam‹ (Sura 7/12). Sie übertrumpfend, behauptet Hallaj: ›Ich bin die Absolute Wahrheit‹. Diese Stelle hat spätere Mystiker dazu geführt, tiefe Spekulationen über die beiden ›Ich‹ anzustellen, nämlich das von Pharao und das des liebenden Mystikers. Man fand die Lösung in der göttlichen Antwort: »Pharao sah nur sich selbst und verlor Mich, während Husain nur Mich sah und sich selbst verlor« (N 444), so daß das ›Ich‹ des ägyptischen Herrschers ein Ausdruck des Unglaubens war, während das ›Ich‹ Hallajs der Ausfluß göttlicher Gnade ist (M II 2522).

Der wirkliche Kontext dieses *anā'l-Ḥaqq* ist unbekannt; sicher ist, daß Junaid sich von seinem früheren Schüler abwandte und ihn beschuldigte, falsche religiöse Ansprüche zu verbreiten. Dadurch verstärkte sich auch der Antagonismus anderer Bagdader Mystiker, vor allem der ʿAmr al-Makkis und seiner Anhänger, und Hallaj verließ die Hauptstadt. Fünf Jahre lang wanderte er und erreichte schließlich Khorassan, wo er religiöse Fragen diskutierte; dort, so meint sein Sohn, wurde er *ḥallāj al-asrār*, ›der Baumwollkämmer der innersten Herzen‹

benannt, da er alle Geheimnisse der menschlichen Herzen und Seelen durchschaute.

Während einer zweiten Pilgerfahrt nach Mekka wurde Hallaj von vierhundert Jüngern begleitet, und im Jahre 905 bestieg er ein Schiff nach Indien. Seine Feinde schrieben diese Reise seinem Wunsch zu, Magie, besonders den indischen Seiltrick, zu lernen. Doch seiner Familie sagte er, es sei sein Ziel, die Heiden zu Gott zu rufen. Von Gujerat aus wanderte er durch Sind, das untere Industal, das seit 711 unter islamischer Herrschaft stand. Die Saat, die er hier säte, blühte in späteren Jahrhunderten in der mystischen Poesie des Landes auf. Von Sind zog Hallaj nach der Nordgrenze Indiens, dann nach Khorassan, Turkestan und schließlich nach Turfan. Massignon vermutet, daß er dorthin mit den Karawanen gezogen sei, die Brokate aus seiner Heimat Tustar gen Osten brachten und mit chinesischem Papier in den islamischen Orient zurückkehrten. Manche Quellen sagen, daß seine Worte auf kostbarem Papier niedergeschrieben wurden, das im Stile der zentralasiatischen manichäischen Manuskripte verziert war. Solche Äußerlichkeiten machten ihn in den Augen der Bagdader Regierung verdächtig. Und noch verdächtiger war die Tatsache, daß er möglicherweise mit den gefährlichsten Gegnern der Regierung, den schiitischen Karmaten, Kontakt hatte, die nicht nur in Bahrein, sondern auch im nördlichen Sind und Multan regierten, wo der Mystiker gerade gewesen war. Empfing er nicht auch Briefe aus fernen östlichen Ländern, in denen er mit seltsamen Namen angeredet wurde?

Die *Akhbār al-Ḥallāj*, eine Sammlung von Anekdoten über Hallaj, gibt uns ein lebendiges Bild von seinem Leben in Bagdad vor und nach seiner letzten großen Reise. Wir sehen ihn predigen und die Menschen zu Gott rufen, in glühender Liebe und harter Askese. Doch trotz seiner ständigen Beschäftigung mit Gebet und asketischen Übungen glaubte Hallaj, seine Pflichten gegenüber Gott noch nicht genügend erfüllt zu haben. Wenn er in weltflüchtiger Stimmung war, fütterte er lieber den schwarzen Hund zu seiner Seite – das Symbol seiner

Triebseele – statt selbst zu essen. Gleichzeitig aber behauptete er, Wunder wirken zu können; in Mekka brachte er Süßigkeiten aus dem Jemen zutage, und inmitten der Wüste sandte er Himmelsnahrung herab. Man kann gut verstehen, daß sein Benehmen sowohl politische als auch religiöse Kreise zur Opposition reizte. Deswegen vollzog Hallaj die Pilgerfahrt noch ein weiteres Mal und blieb volle zwei Jahre in der heiligen Stadt Mekka. Dann erwarb er ein Haus in Bagdad, doch Muhammad ibn Da'ud, der Sohn des Begründers der zahiritischen Rechtsschule, denunzierte ihn schon bald und regte andere Gelehrte an, mit ihm zusammen jenen Mann anzugreifen, der behauptete, wahre Einigung mit seinem göttlichen Geliebten erreicht zu haben – eine Vorstellung, die die Anhänger der ›platonischen‹ Liebe nicht akzeptieren konnten.
Aber es waren nicht nur subtile Fragen mystischer Liebe, sondern auch politische Probleme im Spiel. Hallaj war ein Freund des Kämmerers Nasr al-Qushuri, der für eine bessere Verwaltung und eine gerechtere Besteuerung eintrat. Das waren gefährliche Ideen in einer Zeit, da der Kalif fast machtlos war und die – jeweils fast allmächtigen – Wezire ständig wechselten. Die Schiiten, die den Wezir Ibn al-Furat unterstützten, hielten Hallaj für ebenso gefährlich wie es der orthodox sunnitische Flügel um den ›frommen Wezir‹ Ali ibn 'Isa tat. Denn alle fürchteten, daß die Wirkung einer religiösen Wiederbelebung der Massen Auswirkungen auf die soziale Organisation, ja auf die politische Struktur des Reiches haben könnte. Der Gedanke, die Herzen aller Muslime zu bekehren und sie das Geheimnis persönlicher Heiligung anstelle blinder Nachahmung zu lehren, wäre gefährlich für eine Gesellschaft gewesen, deren religiöse und politische Führer weder die Kraft noch die Absicht hatten, die muslimische Gemeinde wirklich zu beleben. Am Ende des Jahres 912 wurde Hallaj auf einer Reise in der Nähe von Sus gefaßt; er wurde für drei Tage an den Pranger gestellt, dann eingekerkert. Sowohl die Mutter des Kalifen als auch der Kämmerer Nasr versuchten, seine Gefangenschaft so komfortabel wie möglich zu machen; doch seine Lage ver-

schlechterte sich während der finanziellen Krise des Jahres 919, als der Wezir Hamid mit allen Mitteln versuchte, ihn hinrichten zu lassen. Die Polizei, die die Häuser seiner Jünger durchsuchte, fand Bruchstücke einer Korrespondenz in geheimnisvollen Zeichen, teilweise mit dekorativen Formen geschmückt, bei denen es sich um kalligraphische Darstellungen des Namens Alis und einiger Namen Gottes gehandelt haben dürfte. Aber es vergingen noch Jahre, bis der Wezir den obersten Richter des Irak zwingen konnte, das Todesurteil zu unterzeichnen. Am 26. März 922 wurde Hallaj hingerichtet.

Es wird erzählt, daß Hallaj in seinen Fesseln tanzte und einen Vierzeiler über den mystischen Rausch rezitierte, als er zur Richtstätte geführt wurde; dann bat er seinen Freund Shibli, ihm seinen Gebetsteppich zu leihen. In seinem letzten Gebet berührte er noch einmal das Geheimnis der unaussprechlichen Einheit und Trennung von Mensch und Gott. Als die Menge begann, mit Steinen nach ihm zu werfen, warf Shibli, wie die Legende sagt, eine Rose, und Hallaj seufzte. Als man ihn fragte, weshalb er geseufzt habe, antwortete er: »Sie wissen nicht, was sie tun. Aber er hätte es wissen sollen«. Und der Ausspruch »Die Rose, die der Freund wirft, verwundet mehr als ein Stein« ist in der Türkei zum Sprichwort geworden.

Hallajs letzte Worte waren *ḥasb al-wājid ifrād al-wāḥid lahu* – »Es ist genug für den Liebenden (der in Ekstase ›gefunden‹ hat), daß der Eine ihn für sich isoliert«, d. h. daß er seine eigene Existenz aus dem Wege der Liebe weggeräumt hat (H 311). Das ist echtes *tauḥīd*, ganz verinnerlicht, und mit dem Blut des Liebenden bezahlt.

Hände und Füße wurden Hallaj abgehauen, und er wurde ans Kreuz geschlagen oder, wahrscheinlicher, an den Galgen gehängt, dann enthauptet; sein Körper wurde verbrannt und seine Asche in den Tigris geworfen. Das war der Tod, für den sein ganzes Leben eine Vorbereitung gewesen war. Denn er hatte die Einwohner von Bagdad oft gedrängt, ihn zu töten, damit er mit Gott vereint und sie dafür belohnt würden, daß sie ihren aufrechten schlichten Glauben verteidigt hatten. Eine



Hallaj am Galgen. Aus einem Diwan des Hafiz. Schiras, 2. Hälfte 16. Jahrh.
Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin

seiner bewegendsten Hymnen beginnt mit den Worten:

uqtulūnī yā thiqātī, inna fī qatlī ḥayātī…
Tötet mich, o meine Freunde,
denn im Tod nur liegt mein Leben…–

Worte, durch die Jahrhunderte von den Mystikern als Meditationsgrundlage wiederholt.

Hallajs umfangreiches Werk, von dem der *Fihrist* eine Liste gibt, ist nur in Bruchstücken erhalten. Wir haben schon sein *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* erwähnt, das er wahrscheinlich während seiner Gefangenschaft geschrieben hat. Es enthält acht Kapitel, jedes *ṭāsīn* genannt; das ist eine Anspielung auf die geheimnisvollen Buchstaben am Beginn von Sura 27, die auf die göttliche Majestät und Macht hinweisen sollen. Das Büchlein behandelt Fragen der göttlichen Einheit und der Prophetologie. Es enthält auch ein Gespräch zwischen Gott und Satan, in dem der letztere sich weigert, dem göttlichen Befehl zu gehorchen, sich vor Adam niederzuwerfen; als echter *muwaḥḥid* (Bekenner der göttlichen Einheit) ist er in dem Dilemma befangen zwischen Gottes ewigem Willen, daß niemand etwas außer Ihm anbeten solle, und Seinem ausgesprochenen Befehl, vor einem geschaffenen Wesen niederzufallen.

> Er warf gefesselt ihn ins Meer und sagte:
> Gib acht, daß dich das Wasser nicht befeuchte!

Manchmal hat man mit diesen Worten Hallajs eigene hoffnungslose Lage zu erklären gesucht. Seine Satanologie hat eine Reihe späterer Mystiker inspiriert, diese Gedanken weiterzuentwickeln (s. Kap. IV). Ein Teil des *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* besteht aus wunderbaren Hymnen zu Ehren des Propheten. Unter den Traditionen, die Hallaj persönlich bestätigte, hat er das Wort aufgenommen ›Gott hat nichts geschaffen, das Ihm lieber wäre als Muhammad und seine Familie‹ (B 639). Wenn es irgendwelche Zweifel gäbe, ob Hallaj ein frommer Muslim war, brauchte man nur seine Beschreibung Muhammads im *Ṭāsīn as-sirāj* des *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* zu lesen. In der Verehrung des Propheten leuchten diese kurzen, reimenden Sätze auf:

> Die Lichter des Prophetentums – aus seinem Licht
> erglänzten sie,
> Und ihre Lichter, aus seinem Licht erschienen sie…
> Sein Streben war eher als alles Streben,
> Sein Leben war eher als das Nicht-Leben,

Sein Name war eher als die Feder,
denn er war eher als jeder.
Nicht gab es in den Horizonten und hinter den
Horizonten und diesseits der Horizonte einen
gelehrteren, geehrteren, begehrteren,
rechtschaffeneren, wohlgeschaffeneren, scheueren,
teureren als den Herrn dieser Sache, welcher der Herr
ist der Kreaturen…
Alle Wissenschaften ein Tropfen aus seinem Meer,
alle Weisheiten eine Handvoll aus seinen Strom,
alle Zeiten eine Stunde aus seinem Äon…

In einem anderen Kapitel beschreibt Hallaj das Geschick des Falters, der sich der Flamme naht und darin verbrennt, und so die ›Wirklichkeit der Wirklichkeit‹ realisiert. Er will nicht Licht noch Wärme, sondern stürzt sich in die Flamme, um niemals zurückzukehren, niemals etwas über die Wirklichkeit auszusagen, denn er hat Vollkommenheit erreicht. Wer persische Poesie gelesen hat, weiß, daß diese Geschichte von Flamme und Falter eine Lieblingsallegorie für die Dichter wurde, um das Geschick des wahren Liebenden auszudrücken (SD 311; eine fast wörtliche Übernahme findet sich in ʿAttars *Manṭiq uṭ-ṭair*, 258, wo der Dichter vom siebenten und letzten Tal auf der mystischen Reise spricht). Über die persische Dichtung kam das Symbol nach Europa. Goethes Gedicht *Selige Sehnsucht* im *West-Östlichen Divan* spiegelt dieses Geheimnis des Liebestodes und des Lebens in höherer Einigung wider:[33]

Und solang du dies nicht hast,
dieses Stirb und Werde,
bist du nur ein trüber Gast
auf der dunklen Erde.

Damit hat der deutsche Dichter auch das angebliche Prophetenwort ›Sterbt bevor ihr sterbt!‹ übersetzt, das eine der

33. AL-HALLAJ, *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*: (1913): Ṭāsīn al-fahm. H. H. SCHAEDER hat diese Stelle als Basis für Goethes ›Selige Sehnsucht‹ entdeckt: *Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht* (1942).

Grundlagen sufischen Lebens und natürlich auch der Lehren Hallajs ist.
Hallajs Poesie ist ein überaus zarter und doch starker Ausdruck mystischer Sehnsucht. Ihre Sprache ist un-sinnlich; seine Lieblingssymbole sind Weinglas und Neumond, der Becher berauschender mystischer Freude, die Jungfrau, der Seelenvogel und ähnliches. Manchmal spielt er mit dem geheimen Sinn der Buchstaben des Alphabetes; auch finden sich hin und wieder alchemistische Ausdrücke. Alle seine Verse sind mit tiefem theologischen und mystischen Sinn befrachtet; doch ihre Schönheit ist so groß, daß man sie auch als zauberhafte arabische Verse rein genießen kann, ohne sich viel um die theologische Interpretation zu kümmern. Es ist eine überaus verfeinerte Kunst mit vielen Obertönen, die ein seltsames Echo im Herzen des Lesers erweckt (s. P 904). Man kann aus diesen Versen verstehen, was Hallaj meinte, wenn er erklärte, daß Gott in jeder Spur Seiner Schöpfung sichtbar ist, wenn auch das gemeine Volk, stumm, taub und animalisch, Ihn nicht erkennt.
Doch der Mystiker fragt:

> Welch Land wär leer von Dir, daß jene,
> Dich suchend, bis zum Himmel gehen?
> Du siehst: sie schauen deutlich zu Dir,
> Die Dich vor Blindheit doch nicht sehen.

Er weiß:

> Keinen Tropfen Wasser trink' ich dürstend,
> Ohne daß Dein Bild im Glas ich fände.

Denn:

> Du rinnest zwischen Herzhaut und dem Herzen,
> so wie die Tränen von den Lidern rinnen…

Andere von Hallajs großen Hymnen enthüllen Abgründe der Einsamkeit, so sein kurz vor seiner Hinrichtung rezitiertes Klagelied über alles Geschaffene, das blind und hoffnungslos zurückbleibt, weil der ›Zeuge‹ die Welt verlassen hat.
Ein kleiner Teil von Hallajs Theologie kann aus den verstreuten Fragmenten rekonstruiert werden, die von seinem Korankommentar im *Tafsīr* Sulamis (st. 1021) erhalten sind. Auch die

Riwāyāt, gegen Ende des 12. Jahrhunderts von Ruzbihan Baqli gesammelt, erlauben Einsichten in Hallajs mystische Erfahrungen. Sie bestehen aus Traditionen, die nicht sehr verschieden von allgemein akzeptierten *ḥadīth* sind, nein, oft wörtlich mit ihnen übereinstimmen; doch werden sie nicht durch eine Kette menschlicher Überlieferer eingeführt, wie es sonst die Regel ist, sondern gehen auf eine Kette mit kosmischen Kräften zurück, zu Sternen und Sonnen, Engeln und Geistern. Auf diese Weise erkannte Hallaj sie als authentisch für sich selbst an. Eine solche persönliche Annahme und Verwirklichung der religiösen Wahrheit gehört zu seinen originellsten Beiträgen zum geistigen Leben der Muslime; es führte ihn sogar zu der Lehre vom *isqāṭ al-farā'iḍ*, d. h. daß gewisse religiöse Pflichten durch andere, im Moment nützlichere Akte ersetzt werden können. Statt die Pilgerfahrt zu vollziehen, könnte man zum Beispiel Waisenkinder einladen, sie speisen, neu einkleiden und am Tage des Großen Pilgerfestes erfreuen. Solche Gedanken waren natürlich für die Legalisten unannehmbar.

Einige von Hallajs Briefen sind erhalten, auch einige seiner Gebete und eine Anzahl isolierter Aussprüche, die oft dialektisch gestaltet sind, wie es typisch für mystische Mentalität zu sein scheint:

> Laß dich nicht von Gott täuschen und verzweifle nicht an Ihm; begehre Seine Liebe nicht und gib dich nicht damit zufrieden, Ihn nicht zu lieben; sprich nicht über Ihn, um Ihn zu bestätigen, und neige dich nicht Seiner Negation zu. Und hüte dich vor dem Bekenntnis Seiner Einheit!

Durch solche Paradoxe wird das unaussprechliche Geheimnis der Liebesbeziehung zwischen Mensch und Gott enthüllt; und diese Liebesbeziehung ist auch das eigentliche Thema von Hallajs Gebeten und Predigten. Liebe ist für Hallaj keineswegs nur reiner Gehorsam: »Liebe ist, daß du vor deinem Geliebten stehst, wenn du deiner Qualitäten beraubt bist und die Qualifizierung von Seiner Qualifizierung stammt«. Diese Liebe wird durch Leiden verwirklicht – der Mensch kann mit dem göttlichen Willen vereinigt werden, wenn er das Leiden akzeptiert

und sich sogar danach sehnt: »Leiden ist Er selbst, während das Glück von Ihm kommt«. Das ist eine der entscheidenden Aussagen Hallajs. Doch dieses Leiden dient nicht dazu, den Menschen zu entmenschlichen und ihn in jenen ersten Zustand zu bringen, »wie er war, bevor er war«, wie Junaid und seine Jünger meinten. Hallaj sprach sich nicht für Zerstörung um der Zerstörung willen aus; er sah im Leiden vielmehr einen positiven Wert, durch den der Mensch verstehen lernt, daß *'ishq*, ›Liebe‹, der Kern des göttlichen Wesens und das Mysterium der Schöpfung ist.

Das Wort *'ishq*, das ›leidenschaftliche, überströmende Liebe‹ bedeutet, drückt für ihn die dynamische göttliche Liebe aus; doch dieses Wort wurde selbst von den gemäßigten Sufis seiner Zeit für gefährlich, wenn nicht gar unerlaubt angesehen. Die Belohnung dafür, Gott bedingungslose Liebe geboten zu haben, war nach Hallajs Auffassung die beseligende Schau, ohne ein dazwischenstehendes ›Ich‹.

Der Satz *anā'l-Ḥaqq*, »Ich bin die absolute Wahrheit«, oder, wie man später übersetzte »Ich bin Gott«, hat viele Mystiker dazu geführt, Hallaj als Pantheisten anzusehen, der die Einheit alles Seienden erkannt hatte. Hallajs wirkliche Lehre jedoch hält immer an der absoluten Transzendenz Gottes fest, der durch *qidam*, Seine Existenz in der Vor-Ewigkeit, von allem getrennt ist, was in der Zeit geschaffen *(ḥadath)* ist. Nur in seltenen Augenblicken der Ekstase kann sich der ungeschaffene göttliche Geist mit dem geschaffenen menschlichen Geist vereinen, und dann wird der Mystiker zum persönlichen Zeugen Gottes und kann sagen: *anā'l-Ḥaqq*.

Man muß wissen, daß nach Hallajs Lehre Gottes Natur auch menschliche Natur in sich enthält. Diese menschliche Natur wurde bei der Erschaffung Adams reflektiert; so wurde Adam *huwa huwa*, ›genau Er‹. Diese Theorie hat viele Kritiker dazu geführt, zu glauben, daß das christliche Inkarnationsdogma Hallaj beeinflußt habe, eine Annahme, die durch seinen Gebrauch christlicher Termini wie *lāhūt*, ›göttliche Natur‹, und *nāsūt*, ›menschliche Natur‹, noch gestärkt wurde[34]. Seine

Theorien sind jedoch zu verwickelt, um auf diesen oder jenen Einfluß zurückgeführt werden zu können. Sie spiegeln im Gegenteil die Einmaligkeit von Hallajs Gedankenwelt so innig wider, daß es nutzlos ist, sie auf irgendeine Quelle zurückführen zu wollen.

Hallaj war gewillt, für sich und andere zu leiden. Das Geheimnis seines Todes ist treffend in Émile Dermenghems Worten über den wahren muslimischen Heiligen angedeutet:

> Der Heilige ist jener, der die Sünden und die Qualen der Welt auf sich nimmt; der ungerechte Tod ist für ihn eines der Mittel zur Erfüllung. Er ist ›die große Hilfe‹ und der Trost des Volkes. Er ist eine lebende Anklage gegen die Welt; sein Dasein beleidigt die Tyrannen, sein Tod läßt seine Henker zittern, seine Heiligsprechung ist ein Sieg des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung[35].

Das ist der Geist, in dem Husain ibn Mansur al-Hallaj zum Galgen schritt. Da er von der Regierung – oder dem Establishment – zum Tode verurteilt wurde, wurde sein Einfluß nach seinem Tode noch stärker, als er zu seinen Lebzeiten gewesen war[36]. Hundert Jahre nach seiner Hinrichtung schrieb der syrische Schriftsteller Ma'arri, daß noch immer Leute am Tigris-Ufer auf Hallajs Rückkehr harrten.

Die persische dichterische Tradition hat Hallaj gepriesen; die Gründer mystischer Bruderschaften wie auch die Theoretiker

---

34. So die Erlanger theologische Dissertation von N. Dahdal.

35. E. Dermenghem, *Le culte des saints*, S. 94.

36. L. Massignon, *La survie d'al-Hallaj*; ders., *La légende de Hallac-é Mansur en pays turcs*; ders., *L'œuvre hallagienne d'Attar*; ders. *Qissat Husayn al-Hallaj*; A. Schimmel, *Al-Halladsch* (1969) eine Anthologie aus Hallajs Schriften und späteren auf ihn bezüglichen Texten; dies. *The Martyr-mystic Hallaj in Sindhi Folk poetry* (1962); A. R. Farhadi, *Le majlis de al-Hallaj de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum* (1954) über ein persisches Passionsspiel; Salih Zeki Aktay, *Hallac-i Mansur* (1942) eine türkische Tragödie; M. Salih Bhatti (1952; in Sindhi): Salah 'Abdus Sabur, *Ma'sāt al-Ḥallāj* (1964, engl. Übersetzung 1972). Eine Zusammenfassung der Tradition und des Weiterlebens gibt K. M. ash-Shaibi, *Al-Ḥallāj mauḍū'an fi'l-adab al-islāmī*. (1977).

des Sufismus bezogen sich oft auf ihn, manchmal bedauernd, manchmal bewundernd; manchmal lehnten sie ihn ab oder behaupteten, er sei nur ein Anfänger gewesen. Den nüchternen Mystikern schien es, daß er sein Ziel nicht erreicht hatte, da er das Geheimnis der Liebe öffentlich bekannt gemacht hatte – sie verglichen ihn mit dem Kessel, der nur solange singt, als das Wasser noch nicht kocht; denn wenn es kocht und zu Dampf wird, schweigt der Kessel. Andere haben ihn angeklagt, daß er an die Möglichkeit einer Einigung von göttlicher und menschlicher Natur geglaubt habe, was zu der ketzerischen Lehre von *ḥulūl*, ›Inkarnation‹, geführt habe. Selbst Hujwiri, der im 11. Jahrhundert ein leider verlorenes Werk über Hallaj verfaßte, fühlte sich verpflichtet, festzustellen, daß er nicht ›fest gegründet‹ gewesen sei.

Die persischen Dichter dagegen lieben ihn sehr, und die persische Tradition folgt in der Regel dem Beispiel, das Ibn Khafif aus Schiras gegeben hatte, der ihn als letzter im Gefängnis besucht und ihn verteidigt, ja, ihn sogar einen *ʿālim rabbānī*, einen ›göttlich inspirierten Meister‹ genannt hatte. Einige der Jünger Hallajs suchten in den kritischen Jahren seiner Verfolgung Zuflucht in Iran und verbreiteten heimlich seine Gedanken. Wir verdanken die Bewahrung der wichtigsten hallajischen Texte dem Schiraser Mystiker Ruzbihan Baqli, der in der Nachfolge Ibn Khafifs steht. Sein Kommentar zum *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* und zu zahlreichen Aussprüchen des Meisters sind unsere wichtigste Quelle für das Verständnis großer Teile der Theologie Hallajs. Ein anderer führender Vertreter der Hallaj-Tradition in Iran, wenn auch von einem anderen Gesichtspunkt aus, ist der Dichter Fariduddin ʿAttar (st. 1220 in Nishapur). In einer Vision hatte er Hallaj als geistigen Führer angenommen, dessen Name oft in seiner Lyrik und in seinen Epen wiederkehrt. ʿAttars Beschreibung der Leiden Hallajs in seinem biographischen Werk *Tadhkirat al-auliyā* hat offenbar alle späteren Mystiker beeinflußt, die im persischen Sprachraum, in der Türkei und in Indien über den Märtyrer-Mystiker schrieben. Die Einzelheiten seines Berichtes über Hallajs Hinrich-

tung werden in den meisten Werken wiederholt und dann in zahlreichen Sprachen (Persisch, Türkisch, Urdu, Sindhi, Panjabi, Pashto etc.) poetisch ausgearbeitet; in der Substanz jedoch bleiben sie 'Attars Version gleich.
Das Werk des größten mystischen Dichters persischer Zunge, Jalaluddin Rumi, enthält zahlreiche Anspielungen auf das Schicksal Mansurs, ›des Siegreichen‹, wie Hallaj oft mit seinem Vatersnamen genannt wird. Einige seiner Verse und Aussprüche sind von Rumi genial verarbeitet und erweitert worden. Auch die türkische Sufi-Tradition hebt ›Mansur‹ immer wieder hervor. Im Bektaschi-Orden ist sein Name mit dem klösterlichen Platz für die Initiation verbunden, der *dār-e Manṣūr*, ›Mansurs Galgen‹, heißt, und Bektaschi-Dichter haben vom 14. Jahrhundert an oftmals den ›Einheitsruf‹ *anā'l-Ḥaqq* nachgeahmt und ihn wieder und wieder verwendet. Vor allem Nesimi, der Hurufi-Dichter, sollte hier erwähnt werden, da er sich als ›neuer Mansur‹ ansah und in seinem eigenen Leben Hallaj nachzuahmen suchte, bis er 1417 in Aleppo grausam hingerichtet wurde. Auch die neuzeitliche türkische Literatur zeugt von dieser ständigen Inspiration durch Hallaj: ein modernes Schauspiel, *Mansur-e Hallaj*, versuchte, den Mystiker als Erben zoroastrischer Ideen darzustellen. Das wichtigste an diesem Drama ist sein Datum, 1940; das heißt, es wurde zu einer Zeit geschrieben, da die Verbannung islamischer Erziehung aus türkischen Schulen und der Laizismus ihren Höhepunkt erreicht hatten.
In Iran ist der Name des Märtyrermystikers Allgemeingut in fast allen poetischen Werken; Anspielungen auf den Galgen und auf das Geschick des Liebenden sind häufig; selbst die langen Locken des Geliebten mögen mit den Stricken des Galgens verglichen werden. Die rote Rose auf ihrem Zweig wird den Dichtern zum Symbol von Hallaj am Galgen, und das Wort *anā'l-Ḥaqq* scheint ihnen im Herzen jedes Atoms, in jedem Tropfen Wasser verborgen. Auch unter den *ta'ziya*, den Dramen, die in Erinnerung an Husain ibn Alis Märtyrertod in Kerbela am 10. Muharram 680 verfaßt worden sind, spielt er

eine Rolle. Enrico Cerulli hat ein solches Drama entdeckt, in dem Hallaj in eine seltsame Beziehung zu Maulana Rumi und seinem mystischen Meister und Geliebten Shams-i Tabriz gesetzt wird (die Verbindung von Hallaj und Shams ist auch aus der indo-muslimischen Volkspoesie bekannt). Im modernen persischen Drama kommt die tragische Gestalt Hallajs gleichfalls vor.

Doch die Dichter Irans und Afghanistans wurden in ihrer Liebe zu der Tradition Hallajs noch übertroffen von den indischen Dichtern, die seit dem 11. Jahrhundert die Gestalt des Märtyrer-Mystikers in ihrer persischen Poesie verwendeten. Ihre Bilder und Formen sind fast identisch mit denen der klassischen persischen Dichtung. Aber noch stärker ist die Vorliebe für Mansur in den mystischen Volksliedern, die in den Landessprachen Muslim-Indiens und der Nachbargebiete verfaßt wurden. Die Pathanen kannten den Namen des Märtyrers der Liebe, der sogar in ihren Sprichwörtern erwähnt wird; das gleiche gilt für die Panjabis. In den meisten mystischen Panjabi-Liedern erscheint er als der Vertreter echter Liebe und wird mit der trockenen Askese der Theologen und der Buchgelehrsamkeit der Mollas konfrontiert. Ebenso oft wird Hallaj in der Sindhi-Volksdichtung erwähnt; es gibt kaum ein Buch mystischer Verse in Sindhi oder dessen nördlichem Dialekt, dem zum Panjabi überleitenden Siraiki, das nicht zahlreiche Anspielungen auf ihn oder sein Geschick enthält. Er ist der große Liebende, er spielt ›die Trommel der Einheit‹ (auch ein zeitgenössischer türkischer Dichter, Asaf Halet Chelebi, hat ein feines Gedicht über die ›Trommel Mansurs‹ geschrieben); sein Becher ist mit dem uranfänglichen Wein der Einheit gefüllt, und er gehört zu jenen, die um ihrer überströmenden Leidenschaft willen leiden müssen, aber auch darum, weil Gott sie zu sehr liebt. Er ist das Muster jeder liebenden Seele, die um ihres Geliebten willen freudig leiden und sterben wird. Doch ist der Liebende auch ständig in Gefahr, weil man das Wort der Liebe nicht öffentlich verkünden darf:

Das Geheimnis, das im Herz ist,
Keine Predigt wird es sein –
Auf dem Galgen kannst du's sagen,
Aber auf der Kanzel – nein!

Das ist seit Sana'is Tagen eines der Zentralthemen persischer und indo-muslimischer Dichtung, das in dem eben genannten Vers Ghalibs (st. 1869) seinen schönsten Ausdruck gefunden hat. Oder wollte der Dichter vielleicht sagen, daß der Tod der einzig legitime Weg ist, das Geheimnis der Liebe auszudrükken? Und will er vielleicht auf die Tatsache hinweisen, daß die letzte Erfahrung nur durch die stumme Sprache des Märtyrertums mitteilbar ist, weil Gott im Märtyrer *(shahīd)* seinen eigentlichen Zeugen *(shāhid)* hat?

Es gibt nichts Bewegenderes, als melancholische Sindhi-Volkslieder in einer verlorenen Ecke des Industales zu hören, durch das der große Mystiker vor tausend Jahren wanderte, um die Menschen zu Gott zu rufen:

Willst du den Weg der wahren Liebe wissen,
so frage die, die sind gleichwie Mansur…



»Ali-Allah«

In den letzten Jahren ist das Interesse an dem historischen Hallaj in der islamischen Welt wieder stärker geworden; das ist zumeist Massignons umfassenden Studien zu verdanken. Muhammad Iqbal (st. 1938), der noch in seiner Jugend den großen Mystiker als Pantheisten beschrieben hat – wie er ihn durch Hunderte von persischen, Urdu- und Panjabi-Versen

kennengelernt hatte – erkannte später Hallajs starken persönlichen religiösen Einsatz an und sah in ihm einen der wenigen, die einen Grad der Erfahrung erreicht haben, den das gewöhnliche Volk schwerlich erreicht. Er erkannte, daß Hallaj die schlummernden Muslime zu einer persönlichen Verwirklichung der Wahrheit gerufen hatte und dadurch in Konflikt mit den religiösen Autoritäten gekommen war, die sich vor jedem leidenschaftlichen Zeugen des lebendigen Gottes fürchten. In einer Szene im Jupiter-Himmel des *Jāvīdnāme*, in dem Iqbal seine Himmelsreise beschreibt, hat er Hallaj sogar gewissermaßen als seinen mittelalterlichen Vorläufer dargestellt und sein Konzept dynamischer Liebe und lebendigen Glaubens als Vorbild für jeden freien Muslim unterstrichen.

Auch in den arabischen Ländern, wo Hallaj früher weniger verehrt wurde als in den von der persischen mystischen Tradition beeinflußten Gebieten, spielt er neuerdings eine wichtige Rolle. Der Philosoph Abdur Rahman Badawi hat seine Erfahrung mit der Kierkegaards verglichen und ihn als echten Existentialisten angesehen. Dichter wie Adonis im Libanon und Abdul Wahhab al-Bayati im Irak haben feinsinnige Verse über das Geheimnis seiner Persönlichkeit geschrieben, und ein sozialistischer Schriftsteller aus Ägypten, Salah Abdus Sabur (st. 1982), hat eine ›Tragödie Hallajs‹ verfaßt, die Einflüsse der dramatischen Technik T.S. Eliots zeigt, und in der besonders interessant ist, wie der Verfasser die soziale Seite der Botschaft Hallajs hervorhebt.

Hallajs Name hat seinen Weg in die entferntesten Winkel der islamischen Welt gefunden. Man kann ihn in der Folklore Ostbengalens und Indonesiens finden; er ist von einigen Sufi-Bruderschaften in ihren religiösen Feiern verwendet worden; ein tunesischer Orden kennt eine ganze Litanei zu Ehren des Märtyrer-Mystikers. Mansurs Leiden durch ›Galgen und Strick‹ ist auch zum Symbol für moderne progressive Schriftsteller in Indien und Pakistan geworden, die im Gefängnis gefoltert wurden für ihre politischen Ideale, so wie einstmals der ›siegreiche‹ Mansur für seine absolute Gottesliebe.

In Salah Abdus Saburs Tragödie spricht der Chor das Geheimnis von Hallajs Weiterleben aus:

Einzelne:
Und wir werden gehen, um in den Furchen der Felder der Bauern zu finden, was wir bewahrt haben von seinen Worten…
Und verbergen sie dann unter den Waren der Händler…
Und beladen damit den Wind, der über den Wogen daherfährt…
Wir werden sie verstecken im Munde der singenden Kameltreiber, die über die Steppe schweifen,
Wir werden sie niederschreiben auf Blätter, bewahrt in den Falten der Kleider,
Und werden aus ihnen Gedichte machen und Lieder…
Die Gruppe:
Sag uns – was wäre aus seinen Worten geworden,
Wenn er nicht den Tod erlitten hätte?



Ana'l-haqq »Ich bin die Wahrheit«, in Spiegelform

Die Zeit der Konsolidierung: von Shibli bis Ghazali

Hallaj stellt den Höhepunkt des frühen Sufismus dar; doch der mystische Elan der frühen Bagdader Schule setzte sich in einigen Sufis fort, die kurz nach ihm lebten und wiederum verschiedene Seiten des Sufismus repräsentieren. Hallajs treuester Freund, Ibn ʿAta, dem er einige ungewöhnlich schöne Briefe geschrieben hat, wurde im Zusammenhang mit seiner Hinrichtung ebenfalls getötet; so zahlte er mit dem Leben für seine Freundschaft. Ein anderer Freund aber, Abu Bakr as-Shibli, überlebte den Märtyrer-Mystiker um mehr als zwanzig Jahre.

Shibli war hoher Regierungsbeamter gewesen, bevor er zum mystischen Leben bekehrt wurde. Als er 945 im Alter von 86 Jahren starb, hinterließ er eine beachtliche Anzahl von Aussprüchen und Paradoxen, die den folgenden Generationen genug Stoff zum Nachdenken boten. Sein sonderbares Benehmen führte dazu, daß er von Zeit zu Zeit ins Irrenhaus gesteckt wurde; so entging er – wie er selbst sagt – dem Schicksal Hallajs; denn er versuchte einige von dessen erhabenen Gedanken in verständlicher Sprache auszudrücken. In einem seiner Gedichte vergleicht er sich einem Frosch:

> Gelobt sei Gott, daß einem Frosch ich gleiche,
> Der sich ernährt aus einem tiefen Teiche.
> Er tut den Mund auf, und ist gleich gestillt;
> Er schließt den Mund, und muß verdurstend sterben.

Shiblis Zeitgenossen und spätere Sufis waren geteilter Meinung über ihn. Junaid nannte ihn ›die Krone jener Leute‹ (N 180), während andere wohl zugaben, daß er von einem starken mystischen ›Zustand‹ besessen war, ihn jedoch nicht für einen getreuen Interpreten des *tauḥīd* hielten (N 145). Die Aussprüche und kurzen, oft anmutigen Verse, die ihm zugeschrieben werden, zeigen, wie überwältigt er von dem Gefühl der göttlichen Einheit ist, was sich ausdrückt in einer Liebe, die »aus dem Herzen alles außer der Liebe entfernt oder alles außer dem

Willen des Geliebten vernichtet« (Q 190). »Ihn um Seiner Gnadenakte willen zu lieben heißt, ein Polytheist zu sein« (A X 369), denn getreu der Tradition Rabi'as muß Gott das einzige Ziel für den Liebenden sein, der Ihn nicht nur mit dem Herzen liebt, nein,

> dessen Glieder alle zu Herzen geworden sind (L 91).

Gleichermaßen gilt es als »das beste Gedenken, das Gedenken in der Schau zu vergessen« (L 220). Gott, der Ewig-Lebende und Ewig-Währende, sollte das einzige Objekt der Liebe sein. »Shibli sah jemanden weinen, weil seine Geliebte gestorben war, und tadelte ihn: ›O Tor, warum liebst du jemand, der sterben kann?‹« (T II 172). Gottes Antlitz, d.h. Sein Wesen, ist genug Beweis für den Liebenden:

> Am Tag, da sie Beweise fordern,
> ist mein Beweis Dein Angesicht! (L 209).

Wie vor ihm Nuri, so benutzt auch Shibli manchmal jene Bilder, die später Allgemeingut der persischen Dichtung werden sollten. So beschreibt er die Erkennenden, die Gott durch intuitives Wissen kennen und deshalb die vollkommensten Menschen sind:

> Sie sind dem Lenz vergleichbar: der Donner rollt und die Wolken regnen, die Blitze zucken und der Wind bläst, die Knospen öffnen sich und die Vögel singen – so ist der Zustand des Erkennenden: sein Auge weint, sein Mund lächelt, sein Herz brennt; er gibt sein Haupt dahin, er erwähnt den Namen seines Geliebten und kreist um sein Tor (T II 177).

Eine solche Beschreibung könnte der Feder eines der persischen Dichter entstammen, die so oft ihren Zustand mit Wolken und Blitzen verglichen haben; denn sie wußten, daß das Weinen der Wolken unerläßlich ist, damit eine Blüte aus einem staubgleichen, in Demut zerschmetterten Herzen wachsen kann.

Es wird berichtet, als Shibli Muhammads Namen im Gebetsruf erwähnte, habe er gesagt: »Wenn Du es nicht befohlen hättest, würde ich niemand neben Dir nennen« (Q 17). So sah er auch

jeden als Ungläubigen und Polytheisten an, der noch an Engel, wie Gabriel und Michael, denken mochte; denn nach der prophetischen Überlieferung hat in der engsten Vertrautheit zwischen Gott und Mensch selbst Gabriel, der reiner Geist ist, keinen Raum, da Liebender und Geliebter dort allein und ungetrennt sind (B 413).

Ruzbihan Baqli hat viele von Shiblis Paradoxen bewahrt. Sie weisen auf Züge hin, die sich in der späteren Mystik entfalteten. Wenn er seinen Jüngern sagte, sie sollten nur fortgehen und wissen, daß sie unter seinem Schutz ständen und er bei ihnen sei, so deutet er hier auf die *himma*, jenes ›hohe geistige Streben‹, die ›geistige Kraft‹ hin, die stark genug ist, um jene zu beschützen, die an den Meister glauben. Mit Gott in vollkommenem *tauḥīd* vereinigt, kann er seine Schüler schützen, wohin immer sie ziehen (B 322), da er selbst durch Gott handelt und wandelt. Der Anspruch des Shaikhs, eine solche starke *himma* zu besitzen, erklingt aus zahlreichen Heiligenlegenden späterer Zeit bis zum heutigen Tage.

Eine andere Geschichte, die man über Shibli erzählt, ist charakteristisch für die sogenannte *munāqara*, den ›Wettstreit‹ der Heiligen. Er warf einen seiner mystischen Kollegen in den Tigris mit der Bemerkung: »Wenn er aufrichtig ist, wird er gerettet werden wie Moses, andernfalls wird er ertrinken wie Pharao.« Wenige Tage später forderte eben dieser Mystiker ihn auf, glühende Kohlen aus einem Ofen zu holen, ohne sich die Finger zu verbrennen … (B 404). Diese Art von Wettbewerben scheint unter den frühen Sufis nicht ungewöhnlich gewesen zu sein; spätere mystische Führer haben Prioritätsansprüche in ähnlicher Weise ausgetragen.

Baqli erklärt auch Shiblis Ausruf ›Das Höllenfeuer wird mich nicht berühren, und ich kann es leicht auslöschen‹, indem er aus eigener tiefer mystischer Erfahrung sagt, daß »in dieser Welt diejenigen, die Gott nahegebracht worden sind, vom Feuer der urewigen Liebe verbrannt werden«, so daß es für sie zutrifft, daß Gott dem Feuer befahl, ›kühl und angenehm‹ zu sein (Sura 21/69), wie er es für Abraham tat, als dieser von

Nimrod auf den Scheiterhaufen geworfen wurde. In einem anderen Ausspruch behauptet Shibli, das Höllenfeuer könne nicht ein einziges Haar an seinem Leibe verbrennen. Hier erblickt Baqli eine Manifestation jenes Zustandes, den er *iltibās* nennt, d.h. daß der Mensch ganz vom Lichte der Vor-Ewigkeit eingehüllt ist; das ungeschaffene göttliche Licht aber ist unvergleichlich viel stärker als das geschaffene Höllenfeuer. Ein *ḥadīth*, das die Sufis besonders liebten, berichtet daher, die Hölle rede den Gläubigen an: ›Dein Licht hat mein Feuer ausgelöscht‹ (B 452). So ist der Mystiker, der vom ungeschaffenen Licht umgeben ist, nicht mehr dem Wechsel der mystischen Zustände, nicht Tod, Paradies oder Hölle ausgesetzt. In diesem Zustand kann er dann die Anfangsstadien von Entsagung und Enthaltsamkeit aufgeben und ein vollkommener Liebender werden; und durch die Liebe wird er »gleich einem Löwen im Walde der Heimsuchung« (B 154).

Shiblis Paradoxe haben ein Gegenstück in den seltener zitierten, aber höchst interessanten Aussprüchen seines Zeitgenossen Abu Bakr al-Wasiti, der aus der Farghana stammte, sich eine Zeitlang in Bagdad aufhielt, und dann nach Khorassan zurückkehrte. Obgleich auch er zur Gruppe Junaids und Nuris gehörte, tragen seine Worte doch den Stempel einer sehr unabhängigen Persönlichkeit. »Er hätte etwas mehr Milde gebraucht« (N 74), sagt Ansari, der ihn als »Führer des *tauḥīd*« und als »Meister des Ostens in der Kenntnis subtiler Anspielungen« preist (N 175). Wasiti drückt in seinen Worten die völlige Isolation und vollkommene Konzentration auf Ihn, dessen er gedenkt, aus. Wenn man während des Ritualgebets die Formel »Gott ist größer« (als irgendetwas anderes) ausspricht, so ist es, nach Wasitis Meinung, als ob man sagte »Du bist zu gewaltig, als daß man Dir nahe kommen könnte, wenn man betet, oder von Dir getrennt werden könnte, wenn man das Gebet aufgibt«, denn Trennung und Vereinigung sind nichts persönlich Erreichbares, sondern Folgen der urewigen Vorbestimmung (K 144).

Die überwältigende Größe Gottes, der den Menschen lehrt,

wie er beten solle, und der ihn anredet, bevor der Mensch Ihn anzureden wagt, ist durch jedes Wort spürbar, das Niffari niederschrieb[37]. Dieser irakische Mystiker, der 965 starb, hinterließ Schriften, genannt *Mawāqif* und *Mukhāṭabāt*, die offenbar von späteren Sufis eifrig studiert worden sind; selbst Ibn 'Arabi dürfte von diesem kühnen Denker beeinflußt sein. Niffari spricht von einem Zustand der *waqfa*, ›des Stehens‹, in dem Gott ihn anredete und ihn inspirierte, Seine Worte während oder nach dieser Erfahrung niederzuschreiben. Niffaris gesamtes Werk stellt sich also als eine Art Replik von Muhammads Erfahrung dar, als ein Dialog, in dem der Mensch zum vertrauten Gesprächspartner Gottes wird (W 358), wie sich Pater Nwyia ausdrückt (dessen Studien über Niffari bisher ganz unbekannte Perspektiven in den Erfahrungen dieses Mystikers eröffnen). Ein solcher Dialog zwischen Gott und dem Mystiker ist auch späteren Sufis nicht fremd, die nicht selten behaupteten, daß Gott zu ihnen gesprochen habe. So wäre es interessant, Niffaris Erfahrungen, wie er sie in seinen Schriften niedergelegt hat, etwa mit denen eines indomuslimischen Mystikers aus dem 18. Jahrhundert wie Khwaja Mir Dard zu vergleichen.

Niffaris Aussprüche sind voller Paradoxe. Sie zeigen, wie der Mystiker völlig entwird, nachdem er alle Schleier zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen durchschritten hat; gleichzeitig verdeutlichen sie aber auch die Unmöglichkeit, mystische Erfahrung überhaupt auszudrücken. Im Mittelpunkt von Niffaris Erfahrung steht das Gebet. Immer wieder wird er von Gott belehrt, Seiner zu gedenken, und dann wieder wird ihm klargemacht, wie unmöglich das ist:

> Gedanken sind in Buchstaben enthalten, und Vorstellungen in Gedanken; das aufrichtige Gedenken an Mich ist

37. AN-NIFFARI, *The 'Mawāqif' and' Mukhāṭabāt' ... with other fragments*, ed A. J. Arberry (1935). Besonders wichtig für das Verständnis sind die von P. NWYIA entdeckten Texte: *Trois œuvres inédits des mystiques musulmans* (1973).

jenseits von Buchstaben und Gedanken, und Mein Name ist jenseits des Gedenkens[38].

Gott will, daß Sein Diener im Gedenken verbleibt, aber: »Sprich nicht, denn wer Mich erreicht, spricht nicht.«[39] Wie kann man dann überhaupt das Gedenken üben? Was bedeutet es? »Gedenken an Mich ist das Auserlesenste, was Ich gezeigt habe, und das Gedenken an Mich ist ein Schleier.«[40] Denn dieses Gedenken ist in Buchstaben enthalten, und Niffari hat »die Verehrung des Buchstabens wie eines Götzen demaskiert« (W 370) in einer Zeit, da die muslimische Orthodoxie sich immer stärker an den Buchstaben hielt und zunehmend intellektualisiert wurde. Niffari war es, der vom *ḥijāb al-ma'rifa*, dem ›Schleier der Erkenntnis‹ (W 380), sprach, einem Schleier, der bei aller Zartheit und Subtilität doch das größte Hindernis zwischen Mensch und Gott bilden kann.

Niffari hat auch die – wahrscheinlich schon vor ihm bekannte – Lehre formuliert, daß das Gebet selbst eine göttliche Gabe ist. »Mir gehört das Geben: hätte Ich dein Gebet nicht erhört, so hätte Ich es dich nicht suchen lassen.«[41] Dieser Gedanke ist dem Christentum vertraut, wo er seinen berühmtesten Ausdruck in Pascals Wort gefunden hat: »Du würdest Mich nicht suchen, wenn du Mich nicht schon gefunden hättest.« Doch viel eher wurde es zum Eckstein islamischer Gebetstheologie und ist höchst poetisch von Jalaluddin Rumi gestaltet worden (s. Kap. III). Auch hat Niffari das Gefühl ausgedrückt, daß Gott mit unabänderlicher Liebe den Menschen verfolgt; die Worte, die er aufzeichnete, können – wie Niffaris englischer Interpret es in der Tat getan hat – mit Francis Thompsons *Hound of Heaven* verglichen werden[42].

Die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts war für den Sufismus in

38. *Mawāqif* Nr. 55/20.
39. *Mukhaṭabāt* Nr. 22/5.
40. *Mawāqif* Nr. 49/2.
41. *Mukhaṭabāt* Nr. 42/10.
42. *Mawāqif* Nr. 11/16.

gewisser Weise eine Zeit der Organisation und Konsolidierung. Auf der politischen Ebene nahmen damals schiitische Einflüsse in fast allen Teilen des muslimischen Reiches zu. Seit 945, dem Jahr, da Shibli starb, war Bagdad unter der Kontrolle der persischen Buyiden, einer schiitischen Dynastie. Das nördliche Syrien wurde von den Hamdaniden regiert, die gleichfalls Schiiten waren, und unter denen Aleppo für kurze Zeit als Treffpunkt für Gelehrte, Dichter und Musiker mit Bagdad wetteiferte. Innerarabien war 930 von den Karmathen erobert worden. Diese Gruppe, die der Siebener-Schia zugehört, hatte ihren Hauptsitz in Bahrein, war aber bis ins Industal vorgedrungen. Dort, in Multan, war Hallaj der Überlieferung nach mit ihnen in Verbindung getreten. Auch in Nordafrika gewannen die Siebener-Schiiten Boden, von wo aus sie Ägypten eroberten, das heutige Kairo gründeten und als Fatimiden eine zweihundertjährige kulturell außerordentlich fruchtbare Herrschaft führten.

Bekanntlich hatten viele Sufis, und überhaupt viele fromme Muslime, eine starke gefühlsmäßige Bindung an die Familie des Propheten, ohne dabei politisch ausgesprochen schiitisch zu sein. Die Verehrung Alis war überall unter den Muslimen verbreitet, und die Sufis betrachteten ihn sehr häufig als wichtiges Glied in der geistigen Kette, die zum Propheten zurückführte. Auch die Verehrung der *sayyids,* seiner Nachkommen durch Ali und die Prophetentochter Fatima, war allgemein. Selbst heute noch halten sich manche *sayyid*-Familien in Indien und Pakistan für hoch erhaben über die gewöhnlichen Muslime, sind sie doch von einer gewissen Heiligkeit umgeben oder tragen eine Segenskraft, *baraka,* in sich, die ihnen besonderen Status verleiht. In späterer Zeit sollte die Verehrung der *ahl al-bait,* der Nachkommen Muhammads, zu einem wichtigen Aspekt des volkstümlichen Sufismus werden.

Die Beziehungen zwischen schiitischen Gedankengängen, wie sie sich im 9. und 10. Jahrhundert herausbildeten, und den etwa gleichzeitig entstehenden sufischen Theorien ist noch nicht völlig geklärt. Einige Sufi-Lehren, wie die über das ur-ewige

Licht Muhammads oder die Heiligen scheinen in ihrer hierarchischen Struktur schiitischen Lehren über das Imamat und die stufenweise Einführung der Adepten in tiefere Glaubensschichten und immer vergeistigtere Interpretation des Korans verwandt. Vielleicht verlagerten sich manche dieser Lehren von der Schia zu den mystischen Kreisen, nachdem der zwölfte und letzte *imam* im Jahre 873 geheimnisvoll verschwunden war.

Wir erwähnten schon die Rolle, die Ja'far as-Sadiqs Korankommentar für die Ausbildung gewisser Sufi-Ideen gespielt hat. In späterer Zeit wurden die Beziehungen zwischen den beiden Formen muslimischer Spiritualität noch einmal deutlich, als sich die Sufi-Bruderschaft von Ardabil in Nordwest-Iran aus einem normalen Sufi-Orden zu einem Ausgangspunkt schiitischer Propaganda in Iran verwandelte. Die Tätigkeit dieser Gruppe führte schließlich zum Sieg Schah Isma'ils des Safawiden (1501), und von diesem Jahr an wurde die Zwölferschia als offizielle Religionsform in Iran eingeführt. Sinnreicherweise wird der safawidische Herrscher in arabischen und zeitgenössischen europäischen Quellen oft als *aṣ-Ṣūfī* oder Der Große Sophi bezeichnet. Ähnliches gilt für die Rolle des Ni'matullahi-Ordens, der um 1430 von Iran aus nach dem bahmanidischen Reich in Bidar importiert wurde und weitgehend zur Einführung der Schia im Süden Indiens (Dekkan) beitrug. Doch nach jener Zeit waren Sufismus und Schia seltener verbunden, und heute bestehen nur wenige ausgesprochen schiitische Orden, obgleich die spätere persische Philosophie tief von mystischen Gedanken durchdrungen und ohne die Leistung der großen mittelalterlichen Sufi-Theosophen kaum zu verstehen ist.

Sufis des späteren 10. Jahrhunderts fanden es nützlich, einige Hauptlinien des Sufismus als eine Art Leitbild der gemäßigten Mystik zu formulieren. Denn der Fall Hallaj hatte den Sufis die Gefahren staatlicher Verfolgung gezeigt; aber selbst ohne seinen tragischen Tod hätte man wahrscheinlich gemeint, daß der mystische Pfad auch solchen zugänglich gemacht werden sollte, die niemals die Abgründe mystischer Erfahrung errei-

chen konnten, wie Hallaj sie erlebt hatte; die nicht in mystischer Nüchternheit mit Junaid, in brennender Liebe mit Nuri, in paradoxer Rede mit Shibli verglichen werden konnten. Es war die Sache von Männern wie Ibn Khafif von Schiras (der 982 als etwa Hundertjähriger starb), den Pfad zu lehren, ihn zumindest teilweise den Intellektuellen zugänglich zu machen oder größeren Gruppen von Gläubigen ein Beispiel zu geben[43]. Doch wäre es falsch, von einer ›Versöhnung‹ zwischen Sufismus und Orthodoxie zu sprechen. Denn die Sufis waren im ganzen ebenso gute Muslime wie die übrigen Bewohner Bagdads, Nishapurs oder Ägyptens. Sie verwarfen das religiöse Gesetz nicht, sondern fügten ihm eher noch erschwerende Details zu. Die rein mystischen Praktiken, wie zum Beispiel die Ausbildung des *dhikr*, des ständigen Gottgedenkens, nahmen nur einen Bruchteil ihrer Zeit in Anspruch. Viele hatten einen normalen Beruf, kamen aus Handwerkerkreisen; darauf deuten ihre Beinamen hin: wir finden *saqaṭī*, ›Höker‹, *ḥallāj*, ›Baumwollhechler‹, *nassāj*, ›Weber‹, *warrāq*, ›Buchhändler‹ oder ›Kopist‹, *qawārīrī*, ›Glasmacher‹, *ḥaddād*, ›Schmied‹, *bannā*, ›Baumeister‹ u.a. Manche arbeiteten regelmäßig und behielten nur ein klein wenig ihres Verdienstes für sich, während sie den Großteil für den Unterhalt der Sufis ausgaben. So konnte man zum Beispiel sagen, daß jemand »seine Heiligkeit unter der bescheidenen Gestalt eines Schröpfers verbarg« (N 572). Manche gaben ihren ursprünglichen Beruf auf, wenn sie als mystische Führer berühmt geworden waren und ein paar Schüler angezogen hatten. Andere waren als Theologen, Überlieferungsfachleute oder Juristen in einer der vier Gesetzesschulen ausgebildet. Trotz alledem hielt man es für nötig, der Welt zu zeigen, daß der Sufismus vollkommen orthodox war,

---

43. ʿAli ibn Ahmad ad-Dailami, *Sīrat- i Ibn al-Hafīf ash-Shirazi* (1955), A. Schimmel, *Zur Biographie des Abu ʿAbdallāh ibn Chafīf aš-Šīrāzī* (1955); dies., *Ibn Khafif, an early representative of Sufism* (1959). Jami (N 600) erwähnt, daß der persische Dichter Saʿ di nahe Ibn Khafifs Grab gelebt habe, das sich heute in einem finsteren Teil von Schiras, nahe den Kohlenhändlern, befindet.

und so wurden im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts fast gleichzeitig einige grundlegende Einführungen verfaßt.

Die älteste Quelle ist Abu Nasr as-Sarraj aus Tus in Ost-Iran (st. 988), dessen *Kitāb al-luma'* eine ausgezeichnete Darstellung der sufischen Lehre ist und viele Zitate enthält. Sarraj, der eine Zeitlang Schüler von Ibn Khafif war, steht den großen Meistern des Pfades noch nahe genug, um ihre Aussprüche und ihren Lebensstil zu verstehen und zu interpretieren. Seine Definitionen der verschiedenen Zustände und Stationen, seine langen Zitate von Sufi-Gebeten und -Briefen, seine Darlegungen, wie der Sufi sich zu Hause oder auf Reisen benimmt, und seine Erklärungen schwieriger Ausdrücke sind außerordentlich wertvoll für jeden, der den Sufismus studieren will, obgleich das Werk offenbar nicht so weit verbreitet war wie andere Handbücher. Sarraj hatte einen hohen Rang in praktischem Sufismus erreicht; es wird erzählt, daß er einmal an einem kalten Wintertag mystische Probleme mit seinen Freunden diskutierte, »und der Shaikh geriet in Verzückung und legte sein Gesicht auf den Feuerplatz und warf sich inmitten des Feuers vor Gott nieder, ohne verbrannt zu werden« (N 283).

Ein Zeitgenosse Sarrajs war al-Kalabadhi, der um 990 in Bukhara starb. Er schrieb sein *Kitāb at-ta'arruf*, um eine mittlere Linie zwischen Orthodoxie und Sufismus zu finden. Sein Buch ist im ganzen eine etwas trockene Darstellung aus der Feder eines hanafitischen Juristen und liest sich nicht ganz so angenehm wie Sarrajs Werk. Doch enthält es wichtiges Material für die Erforschung des frühen Sufismus, und mit seinem Kommentar wurde es viel studiert, besonders im mittelalterlichen islamischen Indien. Auch ein Kommentar zu 222 Traditionen des Propheten wird Kalabadhi zugeschrieben. Denn das Studium der Aussprüche und Taten Muhammads sahen die Sufis als äußerst wichtig an, weil sie ja dem geliebten Propheten bis ins kleinste Detail zu folgen suchten.

Das dritte Werk, das in jenen Jahren geschrieben wurde, ist Abu Talib al-Makkis umfangreiches *Qūt al-qulūb*, ›Die Nahrung der Herzen‹. Obgleich Makki (st. 996 in Bagdad) als

Mitglied der Salimiyya-Schule angesehen wurde, hatte sein Buch doch ungemeinen Einfluß auf spätere mystische Werke (vor allem auf Ghazzali), und Zitate – sei es in Rumis *Mathnawi* oder in mittelalterlichen indischen Quellen – zeigen, wie weit es benutzt wurde.

Kurz nachdem diese drei theoretischen Werke über Grundlagen und Lehren des Sufismus verfaßt worden waren, begann man, mit den Sufis in gleicher Weise zu verfahren, wie es die arabischen Historiker mit Gelehrten, Dichtern, Philologen und anderen Berufsgruppen zu tun pflegten, nämlich, sie in Klassen einzuteilen, deren jede einer bestimmten Periode zugehörte. Sulami (st. 1021) nannte sein Buch schlicht *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya*, ›Die Klassen der Sufis‹, während Abu Nu'aim al-Isfahani (st. 1037) seinem zehnbändigen Werk den poetischeren Titel *Ḥilyat al-auliyā*, ›Der Schmuck der Heiligen‹, gab. Mit dem Propheten und seinen Gefährten beginnend sammelte Abu Nu'aim jede kleinste Information über die Frommen, ihre Taten und Worte; so ist sein Buch eine Fundgrube für die Lebensgeschichte der frühen Sufis. Es muß jedoch mit Vorsicht benutzt werden, da es nicht frei von Druckfehlern ist.

Sulamis *Ṭabaqāt* war eine Hauptquelle für spätere Hagiographen: Ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod wurde das Werk erweitert und ins Persische übersetzt. Der Bearbeiter war Abdullah-i Ansari, der Schutzheilige von Herat, dessen Übersetzung wiederum im 15. Jahrhundert in der gleichen Stadt Herat von Jami in seinen *Nafaḥāt al-uns* revidiert und ergänzt wurde. Sulami hat jedoch nicht nur die Biographien der Mystiker behandelt, sondern auch über die verschiedenen Richtungen im Sufismus geschrieben, die sich zu seiner Zeit entwickelt hatten. So verfaßte er eine besondere Studie über die *Malāmatiyya*[44] und unterscheidet dabei die Orthodoxen, die *ahl al-*

44. R. Hartmann, *As-Sulamīs Risālat al-Malāmatiya* (1918) ist eine gute Analyse des Traktats. Für das Gesamtproblem s. A. Gölpinarli, *Melâmilik ve Melâmiler* (1931); A. A. Affifi, *Al-malāmatiyya wa ahl al-futuwwa* (1945); Morris S. Seale, *The Ethics of Malamatiyya Sufism and the Sermon of the Mount* (1968); und die Behandlung bei Nwyia, *Ibn 'Aṭā'Allāh*, S. 244.

ma'rifa, ›Gnostiker‹, d.h. die wahren Sufis, und die *malāmatiyya,* ›die Tadel *(malāma)* auf sich ziehen‹[44].
Das Ideal dieser Malamatiyya hatte sich aus einer Überspannung der Haltung ›absoluter Aufrichtigkeit‹, *ikhlāṣ,* entwikkelt. So kann Ansari manchmal jemand wegen seiner »vollkommenen *malāma* und Aufrichtigkeit« loben (N 340). Muhasibi hatte gezeigt, daß auch der kleinste Versuch des Menschen, seine Frömmigkeit oder seine religiöse Haltung äußerlich zu zeigen, schon Heuchelei ist. Deshalb versuchten die Malamatis, den Tadel und die Verachtung der Welt auf sich zu ziehen, indem sie unpassende, ja sogar gesetzeswidrige Dinge taten, dabei aber ihre Herzensreinheit bewahrten und Gott ohne Hintergedanken liebten. Typisch für ihr Verhalten ist Jamis Geschichte: »Einem von ihnen wurde von einer großen Menge zugejubelt, als er in eine Stadt eintrat; doch auf dem Weg begann er öffentlich in einer gesetzlich verbotenen Weise zu urinieren, so daß alle ihn verließen und nicht mehr an seinen hohen geistigen Rang glaubten« (N 264). Solche Fromme beriefen sich auf das koranische Wort »Und sie fürchten nicht den Tadel eines Tadlers« (Sura 5/59); und wahrscheinlich dachten sie auch an die *nafs lawwāma,* ›die tadelnde Seele‹ (Sura 75/2), d.h. das Gewissen, das sie bei jedem Schritt auf dem religiösen Wege warnte. Die Haltung an sich ist nicht neu – M. Molé (MM 72–74) hat gezeigt, daß es auch unter den frühen Christen eine Neigung gab, tugendhafte Handlungen zu verbergen; und Geschichten über solche christlichen Heiligen, die lieber als Schauspieler oder Seiltänzer leben wollten als ihre tiefreligiöse Haltung zu offenbaren, erinnern unmittelbar an Malamati-Anekdoten.
Al-malāma tark as-salāma, ›Tadel bedeutet, das Wohlbefinden aufzugeben‹, sagt Hamdun al-Qassar, einer der ersten khorassanischen Sufis, die diesen Lebensstil annahmen (H 67). Sulami meint, daß sie durch Gottes Eifersucht vor der Menge verhüllt sind; Er hat ihnen geistige Gnaden aller Art verliehen, will sie aber den Blicken des Volkes nicht aussetzen. So benehmen sie sich äußerlich, als seien sie von Gott getrennt, während sie

innerlich in der Süße göttlicher Einigung leben. Damit werden sie Vorbilder für den Liebenden in der persischen Poesie, der sich selbst als verächtliche Kreatur beschreibt und den Haß der ›Anderen‹ auf sich zu ziehen sucht, niemals aber das Geheimnis seiner glühenden Liebe enthüllt.

Hujwiri, der ein halbes Jahrhundert nach Sulami schreibt, ist den *malāmatiyya* gegenüber kritischer; denn er sieht Spuren der Heuchelei selbst in den Taten jener, die Tadel auf sich ziehen wollen:

> Der Heuchler handelt so, daß er Popularität zu gewinnen sucht, während der *malāmati* absichtlich so handelt, daß die Leute ihn verwerfen. So haben beide ihre Gedanken auf die Menschen gerichtet und überschreiten diese Sphäre nicht (H 6).

Das klingt hart, doch vom Standpunkt des vollkommenen Mystikers ist jedes Interesse an einer Reaktion der Menschen – positiv oder negativ – noch ein Zeichen von Ichbezogenheit und daher Unvollkommenheit.

Jami betrachtete den *malāmati* als aufrichtig, *mukhliṣ*, während der wahre Sufi *mukhlaṣ*, durch Gott ›aufrichtig gemacht‹ ist (N 10), nicht aber durch eine Handlung, die ihm selbst zugeschrieben werden kann. Doch Jami, der im 15. Jahrhundert schrieb, erkannte den ganzen Malamati-Komplex deutlicher als seine Vorgänger. Denn das eigentliche Problem entstand, als gewisse Leute sich an die Malamatiyya anschlossen und zu ihnen zu gehören behaupteten, ohne die schwere Last echter Malamatiyya-Praktiken auf sich zu nehmen.

> Jetzt hat eine Gruppe begonnen, sich zügellos zu benehmen, das göttliche Gesetz zu verachten, Häresie, Mangel an gutem Benehmen und Respektlosigkeit zu zeigen, doch (echte) *malāma* bestand nicht darin, daß jemand so handelte, als ob er das Gesetz nicht respektierte; sie bestand vielmehr darin, daß sie bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen sich nicht um die Leute kümmerten.

So klagte schon Ansari im 11. Jahrhundert, nicht lange nach Sulami, wenn er Hamdun al-Qassars Leben schildert (N 61).

Jami stimmt mit Ansari überein und setzt die Diskussion fort, indem er den *malāmati,* der seinen religiösen Pflichten nachkommt und außerdem insgeheim noch viele superrogative Akte der Frömmigkeit vollzieht, dem *qalandar* gegenüberstellt, dem Wanderderwisch, der nur das absolute Minimum an religiösen Pflichten ausführt. Nach seiner Beschreibung ist der *qalandar* der weniger rigorose Mystiker, der sein Leben ohne Einschränkung genießt. Im Westen wird der *qalandar* meist als Freidenker, ja sogar als Scharlatan angesehen, der sich nicht weiter um religiöse Belange kümmert; doch das, so sagt Jami, trifft auf den echten *qalandar* nicht zu (N 15)[45].

Sulami beeinflußte die folgenden Generationen hauptsächlich als Lehrer und Biograph. Durch seinen Schüler Nasrabadi geht die mystische Kette an Abu Sa'id-i Abu'l-Khair weiter, dem die ersten persischen mystischen Vierzeiler (zu Unrecht) zugeschrieben werden und der als erster eine einfache Mönchsregel für seine Anhänger aufstellte (s. Kap. V). Von Sulami geht die geistige Kette auch zu Qushairi (st. 1074), und zwar durch dessen Schwiegervater Abu Ali ad-Daqqaq. Qushairi hat noch einmal ein Handbuch des Sufismus verfaßt. Seine *Risāla* beschreibt die Lehren und Praktiken des Sufismus vom Standpunkt eines ash'aritischen Theologen; die ash'aritische Schule, zu der auch Ibn Khafif gehörte, blühte in Iran und allen Gebieten unter seldschukischer Herrschaft. Qushairis *Risāla,* die wahrscheinlich 1046 verfaßt wurde, ist wohl das am weitesten gelesene Handbuch der frühen Mystiker; es ist auch das erste Werk über den Sufismus, das im Westen analysiert wurde. In gewisser Weise kann man es mit Sarrajs *Kitāb al-luma'* vergleichen; es beginnt mit kurzen Lebensbeschreibungen der Sufis und enthält eingehende Behandlungen der Terminologie und der wichtigsten Fachausdrücke. Qushairis andere, kürzere Traktate geben uns einen guten Einblick in seine

45. ›Das Qalandartum steht links der etablierten Sufik‹ sagt Fritz Meier in seinem Werk *Abū Sa'īd-i Abū l'Hair* (1976), S. 499. zur späteren Geschichte s. Simon Digby, *Qalandars and related groups.*

eigenen geistigen Erfahrungen, vor allem in sein Gebetsleben.[46]
Einer von Qushairis Kollegen, der an seinen Sitzungen teilgenommen und fast alle führenden Sufis besucht hatte, war Hujwiri (neuerdings in der westlichen Literatur oft mit seinem anderen Herkunftsnamen, Jullabi, bezeichnet) aus Ghazna. Später kam er nach Lahore, der indischen Hauptstadt der Ghaznawiden, wo er als Data Ganj Bakhsh bekannt ist. Dort starb er um 1071, und sein Grab ist immer noch ein vielbesuchter Pilgerplatz. Die wichtigste Neuerung, die Hujwiri einführte, ist, daß er sein *Kashf al-maḥjūb*, ›Die Enthüllung des Verschleierten‹, auf Persisch und nicht auf Arabisch schrieb. Damit leitete er eine neue Periode der mystischen Literatur ein. Der *Kashf*, »der zu den gültigen und berühmten Büchern gehört« (N 316), ist damit gleichzeitig ein Denkmal der ältesten neupersischen Prosa. Bemerkenswert für seine Ausdrucksstärke, enthält das Werk viele interessante Nachrichten, die man anderswo vergeblich sucht. Manchmal geht die Neigung des Verfassers, alles zu systematisieren, ein wenig zu weit; doch ist das Werk in seiner ganzen Haltung und seiner ausgewogenen Diskussion besonders wertvoll.
Der östliche Teil Irans war stets ein fruchtbarer Boden für Menschen mit mystischer Neigung. Ein Zeitgenosse Qushairis und Hujwiris war Abdullah-i Ansari (1006–89), dessen Werk, wie das Hujwiris, teilweise auf Persisch geschrieben ist. Es zeugt von der Weite des Sufismus, daß zwei so verschiedene Geister wie Qushairi und Ansari während dieser politisch unruhigen Periode gleichzeitig in verhältnismäßig kurzer Entfernung voneinander lebten. Während Qushairi der ash'aritischen Glaubensrichtung der seldschukischen Herrscher folgte, gehörte Ansari der strengen hanbalitischen Rechtsschule an. Die übliche Auffassung, daß hanbalitischer Rigorismus und mystische Bewegung einander ausschlössen, kann nicht länger aufrechterhalten werden – nicht nur Ansari war ein kraftvoller

46. Die *Risāla* ist gut analysiert worden von R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (1914); der wichtigste Traktat wurde herausgegeben und analysiert von Fritz Meier, *Qušayrīs tartīb as-sulūk* (1963).

Vertreter dieser Schule, sondern auch Abdul Qadir Gilani, der Gründer der am weitesten verbreiteten mystischen Bruderschaft, gehörte dieser Richtung an. Vielleicht war es gerade die strenge Beachtung des Buchstabens des gottgegebenen Gesetzes und der tiefe Respekt vor dem göttlichen Wort, die Ansari und die anderen Hanbaliten befähigte, ein tieferes Verständnis der Geheimnisse der Offenbarung zu erreichen.[47]

Auch Ansaris Vater war ein Mystiker gewesen; er hatte seine Familie verlassen, um sich Freunden in Balkh anzuschließen, als der Knabe noch klein war. Der Jüngling studierte in Herat und Nishapur. Mehrfach versuchte er die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollziehen, wurde aber daran durch die verworrene politische Lage in den Ostprovinzen gehindert, wie sie 1030 nach dem allzu frühen Tod Mahmuds von Ghazna eingesetzt hatte, jenes Herrschers, der die Orthodoxie und den Kalifen unterstützt und große Teile Nord-West-Indiens erobert hatte.

Obgleich der junge Ansari Mekka nicht erreichte, wurde sein Leben verändert durch seine Begegnung mit dem Mystiker Kharaqani (1034), kurz bevor der Meister im Alter von 80 Jahren starb. Kharaqanis Aussprüche, die in der *Tadhkirat al-auliyā* und anderen Werken erhalten sind, zeigen große Kraft, doch entbehren sie aller Gelehrsamkeit oder theologischer Systematisation.

Dieser Landmann, der Analphabet war und noch nicht einmal das Arabische korrekt aussprach (N 336, 353), war ein typischer *uwaisī*, d.h. er war nicht von einem lebenden Meister, sondern vom Geiste Bayezid Bistamis initiiert worden. Manche Legende berichtet von der geistigen Beziehung zwischen den beiden Männern: es wird erzählt, der Duft Kharaqanis habe Bayezid erreicht, lange bevor sein geistiger Schüler geboren war (M IV 1802–50); und Kharaqani habe jeden Abend das Gebet in Kharaqan verrichtet, sei dann auf geheimnisvolle Weise nach dem weit entfernten Bistam versetzt worden, um

47. Serge de Beaurecueil hat verschiedene Werke Ansaris herausgegeben und ihm auch eine sehr schöne Biographie gewidmet, *Khwaja Abdullah Ansari, mystique hanbalite* (1965).

dort zu beten, und habe das Morgengebet wiederum in seinem Dorf verrichtet (T II 201).

Kharaqanis Gebete brennen in glühender Liebe und heftiger Sehnsucht – so, wenn er schwört, er werde seine Seele nicht dem Todesengel übergeben, da er sie von Gott empfangen habe und sie nur Ihm zurückgeben wolle (T II 212). Sehnsucht nach Gott ließ ihn zerschmelzen; doch der Herr sprach zu ihm in einem seiner seltenen Träume nach langen Perioden der Schlaflosigkeit, daß das Sehnen, welches er sechzig Jahre lang erlitten habe, nichts sei, denn »Wir haben dich schon in der Urewigkeit der Ewigkeiten geliebt« (T II 253). Und er war gewiß, daß er unter den Märtyrern auferweckt werden würde, denn, wie er behauptet, »ich bin mit dem Schwert der Sehnsucht nach Dir getötet worden« (T II 229).

Dieser leidenschaftliche, fordernde Meister rief eine Wandlung in Abdullah-i Ansari hervor, die sich zunächst darin zeigte, daß er einen Korankommentar zu verfassen begann, der allerdings nie vollendet wurde. Als die Seldschuken Ost-Iran 1041 erreichten, brach eine Zeit der Verfolgung für Ansari an; er verbrachte Jahre im Elend und litt durch die regierungstreuen Kreise, welche die ash'aritische Theologie zu verteidigen und zu verbreiten suchten. 1066 verbannte der Großwezir Nizamulmulk ihn sogar aus Herat; doch wurde er bald zurückgerufen. Wenig später ehrte der Kalif selbst den berühmten Redner und gewaltigen Prediger, dessen Ruhm sich auch außerhalb von Herat verbreitet hatte. Im Alter verlor Ansari sein Augenlicht; er verbrachte die letzten acht Jahre seines Lebens in Dunkelheit und bedroht von neuer Verbannung. Am 8. März 1089 starb er in Herat.

Ansaris Produktion ist erstaunlich, wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, die er während seiner Laufbahn zu überwinden hatte. Unter der großen Anzahl seiner arabischen und persischen Werke ist *Manāzil as-sā'irīn*, ›Die Stationen der Reisenden‹, mehrfach kommentiert worden. Der Herater Mystiker übersetzte auch Sulamis *Ṭabaqāt* in die persische Umgangssprache seiner Provinz. Doch trotz der großen Anzahl seiner

theoretischen Werke über den Sufismus wird sein kleinstes Buch am meisten geliebt und bewundert: es sind die *Munājāt*, ein Gebetbuch in persischer Reimprosa, unterbrochen von Versen, in dem er seine Liebe, sein Sehnen und seine Ratschläge ausströmen läßt. Die einfache melodiöse persische Prosa macht das Büchlein zu einem echten Vademecum für jeden, der Hilfe für Meditation in einsamen Stunden braucht[48]. Nichts kann den Wandel in Emphase und Stil, in der Weltschau und dem Ausdruck der Sufis besser zeigen als ein Vergleich von Ansaris *Munājāt* mit einem anderen Büchlein, das vierhundert Jahre später in der gleichen Stadt Herat verfaßt wurde, und zwar von dem Autor, der Ansaris hagiographisches Werk neu bearbeitete: nämlich den *Lawā'iḥ* Maulana Jamis. Dieses Buch ist zu einem der meist benutzten Handbücher späterer mystischer Lehren geworden; doch wie weit sind seine intellektuelle Annäherung an die göttliche Wahrheit, seine hochfliegenden technischen Ausdrücke über Absolute Existenz und Relatives Sein entfernt von dem stillen, eindringlichen Ernst und der Einfachheit der Gebete Ansaris!

Zur gleichen Zeit, da Ansari von der seldschukischen Regierung verfolgt wurde, arbeitete ein anderer Mystiker mit diesem Regime zusammen und unterstützte es durch seine Schriften. Es war Abu Hamid al-Ghazzali, ash'aritischer Theologe und später auch Mystiker, der oft als der größte Muslim nach Muhammad bezeichnet worden ist. Eine Anekdote, die Jami berichtet, zeigt deutlich, wie hoch er in den meisten gemäßigten Sufi-Kreisen angesehen war: »Der nordafrikanische Sufi-Führer Abu'l-Hasan ash-Shadhili (st. 1258) sah im Traum, daß der Prophet des Islam sich vor Moses und Jesus Ghazzalis besonders rühmte... und daß er befohlen hatte, einige von denen, die ihn ablehnten, zu strafen, und die Peitschenstreifen blieben auf ihren Leibern sichtbar, bis sie starben« (N 373).

Ghazzali wurde in Tus, nahe dem heutigen Meshhed, 1058

48. Die neuste und bisher beste Übertragung der 1924 in Berlin und oft im Orient gedruckten *Munājāt* ist von Wheeler M. Thackston.

geboren – drei Jahre nachdem die Seldschuken die Herrschaft in Bagdad übernommen hatten. Sein Leben war eng mit dem Schicksal dieser Dynastie verbunden, deren Macht sich in den folgenden Jahren über ganz Iran und Teile von Ost-Anatolien ausdehnte. Abu Hamid und sein jüngerer Bruder Ahmad folgten dem normalen theologischen Werdegang. Der Lehrer, dem er das meiste verdankte und mit dem er eng zusammenarbeitete, war al-Juwaini mit dem Beinamen *imām al-ḥaramain* (st. 1083). Der Wezir Nizamulmulk ernannte Ghazzali zum Professor an der neugegründeten Nizamiyya-Medrese in Bagdad. Als glaubenseifriger Ash'arit hatte dieser Wezir Lehranstalten *(madrasa)* im ganzen Seldschukengebiet gegründet, die als Trainingszentren für Theologen dienten und zum Modell für die späteren universitäts-ähnlichen Institutionen in der islamischen Welt wurden.

Die Schule in Bagdad, dem Sitz des Kalifen, war zweifellos die wichtigste der von Nizamulmulk gegründeten Institutionen, und es erregte daher großes Erstaunen, als der erfolgreiche Professor Ghazzali 1095 nach einem Nervenzusammenbruch sein Lehramt verließ, um in das geistige Leben einzutreten. Nach langen Reisen, die ihn nach Syrien, Jerusalem und vielleicht auch nach Ägypten führten, kehrte Abu Hamid zu seiner Heimatstadt und seiner Familie zurück und lehrte noch eine Weile in Tus, wo er im Dezember 1111 verstarb[49].

Ghazzalis literarische Tätigkeit war so groß wie die irgendeines seiner Kollegen, und seine Bücher gehören den verschiedensten Themenkreisen an, handeln meist jedoch von Theologie und

49. Die Literatur über Ghazzali ist fast unerschöpflich; zu den wichtigeren Werken gehören D. B. MACDONALD, *The Life of al-Ghazali* (1899); A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazali* (1940); W. Montgomery WATT, *Muslim Intellectual* (1963). Die erste selbständige Studie erschien 1858 in Berlin: R. GOSCHE, *Über Ghazalis Leben und Werke*; später widmete der spanische Gelehrte M. Asín PALACIOS ihm einige Werke. Ghazzalis Gedankenwelt wurde analysiert von J. OBERMANN, *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzalis* (1922), dessen Grundthese jedoch nicht mehr haltbar ist. Pater Farid JABRE hat Ghazzalis Theologie mehrere wichtige Studien gewidmet; eine gute Einführung in ein Spezialproblem ist F. SHEHADI, *Ghazali's*

ihrem Gegensatz zur Philosophie. Glücklicherweise besitzen wir seine geistige Autobiographie, die nach seiner ›Bekehrung‹ zum mystischen Leben verfaßt ist. Das Buch, *al-munqidh min aḍ-ḍalāl,* ›Der Retter aus dem Irrtum‹, ist oft in europäische Sprachen übersetzt worden[50]. Man hat es sogar mit Augustins *Confessiones* verglichen, obgleich wir aus ihm nichts vom äußeren Leben des Autors erfahren. Es ist vielmehr ein Versuch, seine Reaktionen auf die verschiedenen Strömungen innerhalb des intellektuellen Lebens im Islam zu zeigen, wie sie ihm im Laufe seines Lebens und seiner Lehrtätigkeit entgegentraten. Er hatte die Werke der Philosophen studiert, die, von griechischem Denken beeinflußt, das für gelehrte Disputationen notwendige logische Instrumentarium entwickelt hatten, die aber nach Meinung der Altgläubigen außerhalb des Islams standen. Ghazzalis Werke, in denen er die Philosophie widerlegte, wurden dann wiederum von Averroes (Ibn Rushd, st. 1198), dem größten arabischen Aristoteles-Kommentator, widerlegt; sie dienten aber zum Teil auch den mittelalterlichen christlichen Theologen, um gegen den Averroismus zu kämpfen.

Die größte Gefahr für die Seldschuken bestand nach Meinung Nizamulmulks und Ghazzalis in der Ismaili-Bewegung, einem Zweig der Siebener-Schia, die festen Boden in verschiedenen Teilen des Mittleren Ostens gewonnen hatte. Noch immer wurde Ägypten von den fatimidischen Kalifen regiert. Zu Ghazzalis Lebzeiten, 1094, stellte sich der persische Ismaili-Führer Hasan-i Sabbah während der Nachfolgekämpfe in

---

Unique Unknowable God (1964). Muhammad Umaraddin hat *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali* untersucht (1951). Der Holländer A. T. van Leeuwen sieht Ghazzali richtig als *Apologeten des Islam* (1947). Eine gründliche Studie über Ghazzalis Sprachgebrauch und Zentralthemen seiner Philosophie stammt von Hava Lazarus-Yafeh (1975).

50. Zahlreiche Übersetzungen des *Munqidh min aḍ-ḍalāl* existieren: Barbier de Meynard (1877), Claude Field (1910), J. H. Kramers (1951), W. Montgomery Watt (1955) und die vorzügliche reich annotierte Arbeit von Richard McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (1978).

Kairo auf die Seite des älteren Sohnes des fatimidischen Kalifen, und um diesen Mann, Nizar, wurde in der Bergfestung Alamut nahe Kazwin ein geistiges Ismaili-Reich aufgebaut. Von dort aus bedrohten die Ismailis die orthodoxen Muslime und später auch die Kreuzfahrer. Nizamulmulk selbst wurde von einem der als ›Assassinen‹ bekannten Jünger Hasan-i Sabbahs ermordet. Ghazzali schrieb verschiedene Traktate gegen diese *Bāṭiniyya*, »die am inneren Sinn festhalten, Esoteriker‹, und versuchte in seiner Autobiographie die Gefahren darzulegen, die dem Ismaili-System seiner Meinung nach innewohnten: vor allem der Glaube an die Notwendigkeit eines unfehlbaren Imams schien ihm für die sunnitische Gemeinde gefährlich zu sein.

Eine andere Gruppe, mit denen der mittelalterliche Gelehrte sich zu befassen hatte, waren seine Kollegen, die Theologen und geistlichen Juristen, jene Gelehrten, die durch ihre Interpretation des göttlichen Gesetzes praktisch das ganze Leben der Muslime beherrschten. Die Frommen, besonders die Sufis, hatten stets bemängelt, daß sie sich zu sehr mit den äußeren Details des Rechtes befaßten und seinen Geist nicht berücksichtigten. Ihre Weltlichkeit, ihre guten Beziehungen zur Regierung erregten den Widerspruch derer, die sich der Gefahr einer Versteinerung des offenbarten Wortes unter der Kruste des legalistischen Formalismus bewußt waren und die für eine Verinnerlichung der Religion eintraten. Ghazzali schrieb:

> Diejenigen, die alles so genau über die seltensten Formen der Scheidung wissen, können euch nichts über die einfachsten Dinge des geistigen Lebens, wie etwa die Bedeutung der Aufrichtigkeit gegenüber Gott oder über das Gottvertrauen erzählen[51].

Ghazzali, der alle Seiten des intellektuellen Lebens der Muslime genau kannte und seine philosophische und logische Gewandtheit in seinen zahlreichen Verteidigungsschriften des orthodoxen Islam bewiesen hatte, wandte sich schließlich der

51. Watt, *Muslim Intellectual*, S. 113.



»Und die Sonne eilt zu ihrem Ruheplatz; das ist die Anordnung des Mächtigen, des Wissenden« (Sura 36/38); kopiert von einer Schrifttafel des türkischen Kalligraphen Aziz Rifai (gest. 1934)

Mystik zu. Vielleicht war das eine Antwort auf seine lange Skepsis; vielleicht hat ihn auch eine plötzliche Bekehrung zum mystischen Leben geführt. Was immer der Grund gewesen sein mag, es war charakteristisch für Ghazzali, daß er sich auch dem mystischen Pfad zunächst vom intellektuellen Standpunkt aus näherte. Wie er sagt:

> Wissen war für mich leichter als Handeln. Ich begann damit, ihre Bücher zu lesen... und gewann ein gründliches intellektuelles Verständnis ihrer Prinzipien. Dann erkannte ich, daß das, was sie eigentlich von anderen unterscheidet, nur durch persönliche Erfahrung, durch Ekstase und Charakterwandel erreicht werden kann[52].

Wir können vielleicht diesen »Wandel zur Gnosis aufgrund von Agnostizismus« verstehen und mit W.H.T. Gairdners treffender Bemerkung übereinstimmen: »Was ›Gott‹ für ihn aus seinem vernichtenden Agnostizismus rettete, war die Erfahrung des mystischen Sprunges, seine ganz persönliche Himmelsreise *(mi'rāj)*«[53]. Und in einem solchen Fall macht es nicht viel aus, ob wir nun wissen, wer sein mystischer Führer war oder auf wen seine Initiationskette zurückgeht. Wir wissen nur, daß sein größtes Werk, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, ›Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften‹, aus dieser Erfahrung hervorging[54] – ein gewaltiges Werk in vierzig Kapiteln, da 40 die Zahl der Geduld und der Anzahl der Tage ist, die der Adept

52. Ibid. S. 135.
53. W. H. T. Gairdner, *The Niche for Lights*, S. 51.
54. Der bekannteste Kommentar zu dem im Bulaqer Druck vier Bände umfassenden *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn ist* das zehnbändige Werk des aus Indien stammenden Sayyid Murtada az-Zabidi (1311h/1893–4)
Das Werk ist analysiert in G.-H. Bousquets sehr nützlichem, nur zu wenig bekannten Werk *Ih'yâ 'ouloum ad-dîn ou vivification des sciences de la foi* (1955), das Zusammenfassungen aller 40 Kapitel enthält. Einzelne Übersetzungen liegen in folgenden Werken vor: Hans Bauer, *Islamische Ethik* (4 Bde. 1916), Hans Wehr, *Al-Ghazali's Buch vom Gottvertrauen* (1940); H. H. Dingemans, *Al-Ghazali's Boek der liefde* (1938); L. Bercher et G. H. Bousquet, *Le livre des bon usages en matière de mariage* (1953); Susanna Wilzer, *Untersuchungen zu Gazzālīs kitāb at-tauba* (1955–57); William McKane, *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope* (1962); Nabih A. Faris, *The*

in der Klausur zu Beginn des Pfades verlebt. Die Zahl 40 ist oftmals identisch mit ›Vielzahl‹ und scheint auf eine unbegrenzte Menge hinzudeuten; deswegen sind Sammlungen von vierzig *ḥadīth* oder vierzig frommen Sätzen in der muslimischen Welt häufig zu finden. Mir scheint es typisch für Ghazzalis Denkweise, daß das Zentrum des Werkes, das 20. Kapitel, der Zentralgestalt im Islam, dem Propheten, gewidmet ist.

Das erste Viertel des *Iḥyā* heißt *ʿIbādāt*, ›Dinge, die mit Gottesdienst zusammenhängen‹; es beginnt mit einem Kapitel über das Wissen, doch behandelt es im allgemeinen Fragen ritueller Natur, Reinheit, Gebete, devotionale Handlungen. Jede Vorschrift wird durch koranische Verse und prophetische Traditionen eingeleitet und mit der Praxis der frühen Sufis und Gläubigen erklärt. Der zweite Teil des Werkes behandelt Sitten und Gebräuche und entspricht in gewisser Weise den Lehren, die sonst in *adab*-Büchern niedergelegt sind: wie man essen und trinken soll, wie die Ehe zu führen ist und ähnliches – Dinge, die ein moderner Leser im Westen kaum mit Religion in Zusammenhang bringt, die aber in der islamischen wie in der jüdischen Tradition religiösen Regeln ebenso unterworfen sind wie die rein gottesdienstlichen Akte. Denn der Mensch soll in jedem Augenblick fühlen, daß er in Gottes Gegenwart steht und immer darauf vorbereitet sein, seinem Herrn in irgendeinem Moment seines Lebens zu begegnen.

Book of Knowledge (1962), ders., *The Mysteries of Almsgiving* (1966); Leo Zolondek, *Book XX* (1963): H. Kindermann, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken* (1964); R. Gramlich, *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe* (1985).

Unter den übrigen Werken Ghazzalis, die in Übersetzungen zugänglich sind, seien erwähnt: H. Ritter, *Das Elixir der Glückseligkeit* (1923, 1982); M. Brugsch, *Die Kostbare Perle im Wissen des Jenseits* (1924), E. Bannerth, *Der Pfad der Gottesdiener (Minhāj al-ʿābidīn*, Autorschaft unsicher); R. R. C. Bagley, *Ghazali's Book of Counsel for Kings* (1964); F. E. Wilms, *Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu* (1966, wahrscheinlich unecht). Andere Gelehrte, die aus Ghazzalis Schriften übersetzt haben, sind I. Goldziher, O. Pretzl, S. van der Bergh, H. Frick und D. B. Macdonald. Eine gute Bibliographie findet sich in Peter Antes, *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-Gazālī* (1970).

Nach dem zentralen Kapitel über den Propheten und seine erhabenen Eigenschaften behandelt der dritte Teil des *Iḥyā'* ›Dinge, die zum Verderben führen‹, der vierte ›Dinge, die zum Heil führen‹. Dieser letzte Teil ist am ehesten das, was wir von einem Mystiker erwarten würden; hier werden die verschiedenen Stationen und Zustände auf dem Pfad, wie Armut, Entsagung, Geduld, Dankbarkeit, Liebe und Sehnsucht diskutiert. Und hier finden sich einige der schönsten Abschnitte des ganzen Werkes, das im ganzen in klarem Stil mit durchsichtiger logischer Argumentation geschrieben ist. Im Kapitel über ›Liebe und Sehnsucht‹ hat Ghazzali etwas von seinen persönlichen Erfahrungen auf dem Wege zu Gott angedeutet, einem Wege, der niemals endet, sondern zu immer neuen Tiefen führt.

Das gesamte *Iḥyā'* könnte als eine Vorbereitung auf den Tod bezeichnet werden. Sein letztes Kapitel ist dem Tod in seinen schreckensvollen und lieblichen Aspekten gewidmet – schreckensvoll, weil er den Menschen in die Gegenwart des strengen Richters am Jüngsten Tage bringt, wo seine ewige Verdammnis beginnen könnte; lieblich, weil er den Liebenden in die Gegenwart des ewigen Geliebten bringt und damit das Sehnen der Seele erfüllt, die nun endlich den ewigen Frieden gefunden hat. Alles, was Ghazzali in den vorausgehenden 39 Kapiteln lehrt, soll nur dem Menschen helfen, ein Leben entsprechend dem heiligen Gesetz zu führen, und zwar nicht, indem er sich ausschließlich an dessen äußeren Buchstaben klammert, sondern indem er seinen tieferen Sinn versteht und sein ganzes Leben heiligt, so daß er bereit ist, dem Herrn zu begegnen, wann immer Er es befiehlt.

Diese Lehren – »eine Hochzeit von Mystik und Gesetz« – haben Ghazzali zum einflußreichsten Theologen des mittelalterlichen Islam gemacht. Um seine Leistung voll zu würdigen, muß man daran denken, daß zu seinen Lebzeiten die ersten Zeichen von Sufi-Theosophie sichtbar wurden; manche Mystiker waren mehr an gnostischer Erkenntnis interessiert als an der praktischen Lebensführung, wie die früheren Sufis sie

gepredigt hatten. Da Ghazzali die Gefahren esoterischer und gnostischer Strömungen innerhalb des Islam sehr wohl kannte (wie er in seinem Kampf gegen die Ismaili-Theorien gezeigt hatte), und er zur gleichen Zeit auch die Dürre und den Pedantismus der Gelehrten und Juristen verachtete, unternahm er es in seinem Werk, »die Glaubenswahrheiten zu durchleben und eben diese Wahrheiten durch die experimentelle Methode der Sufis zu testen«[55].

Es ist das Leben des Herzens, auf das es ankommt, und Ghazzalis Methode, das Leben des Herzens in genauem Einklang mit dem Gesetz und einer theologisch unanfechtbaren Haltung zu verbinden, ließ nun auch orthodoxe Theologen die Mystik ernst nehmen. So begann die gemäßigte Sufi-Haltung das Leben der meisten Durchschnittsmuslime zu färben. Anderseits hat Ghazzalis Kampf gegen hellenistische Einflüsse und eine mehr oder minder neuplatonische Philosophie dazu geführt, solche Strömungen für eine Weile zurückzuhalten; doch gerade dadurch kristallisierten sie sich neu und kamen als Sufi-Theosophie zurück – als neue Bewegung, die etwa ein Jahrhundert nach Ghazzalis Tod endgültig Gestalt annehmen sollte.

Eine der verwirrendsten Fragen unter den zahlreichen noch immer nicht gelösten Problemen von Ghazzalis Leben ist, an welchen Punkt man sein kleines Buch *Mishkāt al-anwār*, ›Die Lichternische‹, zu stellen hat. Man kann es vielleicht als Ausdruck jener Meinungen ansehen, die »der vollkommene Mystiker nur heimlich – zwischen Gott und sich selbst – glaubt und die er nur vielleicht im innersten Kreis seiner Jünger erwähnen wird«[56]. In diesem Buch erreicht er eine Höhe mystischer Spekulationen, die fast ›gnostisch‹ sind, wenn er den Lichtvers des Korans (Sura 24/35) und die Tradition von den siebzigtausend Schleiern aus Licht und Dunkelheit, die Mensch und Gott

55. Fazlur Rahman, *Islam*, S. 144.
56. Gairdner, *The Niche for Lights*, S. 19; s. a. A. J. Wensinck, *Ghazali's Mishkāt al-anwār* (1941).

trennen, zu interpretieren unternimmt. In seiner vierfachen Einteilung zögert er nicht, die meisten orthodoxen Frommen hinter »Schleier, die gemischt sind aus Licht und Dunkelheit«, zu stellen, während sogar einige Philosophen »von reinem Licht« verhüllt sind. Die *Mishkāt al-anwār* zeigt eine hochentwickelte Licht-Metaphysik, denn »Gott ist Licht«. Zahlreiche spätere Mystiker haben sich deshalb häufiger auf dieses Buch als auf Ghazzalis *Iḥyā'* berufen.

Kein Denker des mittelalterlichen Islam hat das Interesse europäischer Gelehrter mehr auf sich gezogen als Ghazzali. Es gibt zahlreiche Übersetzungen seiner Werke in westliche Sprachen. Seit Jahrzehnten wird über Ghazzalis wahren Charakter diskutiert. War er ein Subjektivist oder ein treues Mitglied der muslimischen Gemeinde, der gegebene Tatsachen einfach hinnahm? Wie können die einander widersprechenden Anschauungen und Bemerkungen über verschiedene theologische und philosophische Probleme erklärt werden? Wie weit war er in seiner Bekehrung ehrlich? Manche Aspekte seines Gedankensystems sind in den letzten Jahren untersucht worden, aber noch immer bleibt viel zu tun.

Wird die Bewunderung andauern, die sich in Shadhilis Traum widerspiegelt? Viele westliche Gelehrte würden, wenn auch in gedämpfteren Worten, dies unterschreiben. Oder sollte sich Pater Anawati's Kritik als richtig erweisen: »Obgleich sein Beitrag so glänzend war, konnte er doch die Verengung nicht verhindern, die zwei, drei Jahrhunderte nach ihm das islamische religiöse Denken lähmen würde«?[57] Oder war vielleicht gerade seine Größe die Ursache für die Erstarrung des gemäßigten Islam?

57. G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, S. 51.

Der Pfad



Die Grundlagen des Pfades

In allen Religionen haben die Mystiker die verschiedenen Stufen und Schritte, die zu Gott führen, gern mit dem Bilde des Weges beschrieben. Die christliche Einteilung in *via purgativa*, *via contemplativa* und *via illuminativa* entspricht in gewisser Weise der islamischen Einteilung in *sharī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa*. Die *ṭarīqa*, der Weg, auf dem der Mystiker wandert, wird beschrieben als »der Pfad, der aus der *sharī'a* kommt; denn die breite Straße wird *shar'* genannt und der Pfad *ṭarīq*«. Diese Ableitung zeigt, daß die Sufis den Pfad der mystischen Erziehung für eine Abzweigung von jener Hauptstraße hielten, die aus dem gottgegebenen Gesetz besteht – einer Straße, auf der jeder Muslim wandern muß. Und wie kein Pfad ohne eine Hauptstraße existieren kann, aus der er abzweigt, so kann auch keine mystische Erfahrung echt sein, wenn die Gebote der *sharī'a* nicht getreu befolgt werden[1]. Der Pfad, *ṭarīqa*, ist jedoch eng und schwierig zu begehen; er wird den Adepten, *sālik* oder ›Wanderer‹, in seinem *sulūk*, seiner ›Wanderung‹, durch verschiedene Stationen *(maqām)* führen, bis er am Ende vielleicht nach mehr oder minder langer Zeit sein letztes Ziel, vollkommenes *tauḥīd*, erreicht, d.h. das wesenhafte Bekenntnis, daß Gott Einer ist.

Der dreigeteilte Weg zu Gott wird durch eine dem Propheten zugeschriebene Bemerkung erläutert: ›Die *sharī'a* ist meine Worte *(aqwālī)*, die *ṭarīqa* ist meine Handlungen *(a'mālī)*, und die *ḥaqīqa* meine inneren Zustände *(aḥwālī)*‹. *Sharī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* sind voneinander abhängig:

> Gesetz ohne Wahrheit ist äußere Schaustellung, und Wahrheit ohne Gesetz ist Heuchelei. Ihre Beziehung kann mit der zwischen Leib und Seele verglichen werden: wenn die Seele den Körper verläßt, wird der lebendige Körper zu einem Leichnam, und der Geist verschwindet wie Wind. Das Glaubensbekenntnis des Muslims enthält

1. AL-'IBADI, *Ṣūfīnāma*, S. 15.

beides: die Worte ›Es gibt keinen Gott als Gott‹ sind die Wahrheit, und die Worte ›Muhammad ist der Gesandte Gottes‹ sind das Gesetz. Wer die Wahrheit leugnet, ist ein Ungläubiger, und wer das Gesetz verwirft, ist ein Ketzer (H 383).

»Die Schwelle der *sharīʿa* zu küssen«[2] war die erste Pflicht eines jeden, der den mystischen Pfad betreten wollte. Die Dichter haben oft in Versen, die Mystiker in geistreichen Sentenzen von den verschiedenen Aspekten dieser drei Ebenen gesprochen, wobei manchmal *maʿrifa*, Erkenntnis, Gnosis, statt *ḥaqīqa* eingesetzt wird. In der Türkei heißt es:

Sharīʿa: dein ist dein, und mein ist mein,
ṭarīqa: dein ist dein, mein ist auch dein,
maʿrifa: es gibt weder mein noch dein.

Das bedeutet, in der *ṭarīqa* soll der Mystiker *īthār* praktizieren, d.h. andere sich selbst vorziehen; im Zustand der *maʿrifa* aber sind die Unterschiede zwischen Mein und Dein in der göttlichen Einheit untergegangen.

Nachdem die Mystiker diese drei Hauptteile des religiösen Lebens identifiziert hatten, begannen sie, die verschiedenen Zustände und Stationen zu analysieren, die der Wanderer zu durchschreiten hat. Sie unterschieden zwischen *maqām* ›Station‹ und *ḥāl*, ›Zustand‹: »Zustand ist etwas, das von Gott in das Menschenherz herabgesandt wird, ohne daß er imstande ist, es durch seine eigenen Bemühungen zurückzuweisen, wenn es kommt, oder es anzuziehen, wenn es geht« (H 181). Oder, wie Rumi etwas poetischer sagt:

Der *ḥāl* gleicht der Enthüllung der lieblichen Braut,
Aber der *maqām* ist gleich dem Zustand,
wenn der König allein ist mit seiner Braut (M I 1435).

Der *maqām* ist ein andauernder Zustand, den der Mensch bis zu einem gewissen Grade durch eigenes Streben erreichen kann. Er gehört zur Kategorie der Handlungen, während die ›Zustände‹ Gnadengaben sind. Sie sind so unkontrollierbar,

2. Sanāʾī, *Sanāʾīʾābād*, Zeile 39.

daß das Wort *ḥāl* in modernen islamischen Sprachen fast gleichbedeutend mit ›Ekstase‹ ist. Die *maqāmāt*, ›Stationen‹, stellen die verschiedenen Stufen dar, die der Wanderer in seiner asketischen und moralischen Disziplin erreicht. Man erwartet von ihm, daß er die Verpflichtungen, die mit jeder Station zusammenhängen, vollständig erfüllt; d.h. er darf etwa auf der Stufe der Ehrfurcht nicht so handeln, als sei er auf der Stufe der Reue, und er darf keine Station verlassen, ohne alle ihre Erfordernisse erfüllt zu haben. Die Zustände, die ihn überkommen, werden sich entsprechend der Station ändern, in der er sich gerade befindet; so wird etwa *qabḍ*, die ›Beklemmung‹, eines Menschen in der Station der ›Armut‹ verschieden sein von der eines Wanderers, der die Station der ›Sehnsucht‹ erreicht hat.

Die Theoretiker der Mystik waren sich nicht sicher, ob ein Zustand angeeignet und für eine Zeitlang behalten werden könne, oder ob er nur eine vorübergehende Erfahrung sei. Auch unterschieden sie sich in ihrer Klassifizierung der Stationen und in ihrer Beschreibung gewisser Erfahrungen, die manchmal als Zustände, manchmal aber auch als Stationen angegeben werden. Selbst die Folge der Stationen wird unterschiedlich aufgezeichnet: sie kann wechseln entsprechend der Fähigkeit des Novizen, und Gott kann Stationen durch einen Gnadenakt verändern oder dem Wanderer ohne äußeren Grund einen neuen Zustand schenken.

Drei der früheren Einteilungen zeigen, wie wandelbar die Folge der Stationen war:

Dhu'n-Nun spricht von

> Glaube, Ehrfurcht, Gehorsam, Hoffnung, Liebe, Leiden und Vertrautheit; die letzten drei Stufen werden als Verwirrung, Armut und Einheit angegeben (A IX 374).

Sein jüngerer persischer Zeitgenosse Yahya ibn Mu'adh zählt die Stufen in einer der allgemein angenommenen Form näheren Sequenz auf:

> Reue, Askese, Friede in Gottes Wissen, Furcht, Hoffnung, Liebe und Erkenntnis (A X 64);

und der wiederum einige Jahre jüngere Iraker Sahl at-Tustari definiert die Reihenfolge so:

> Antwort auf Gottes Ruf, Zuwendung zu Ihm, Reue, Vergebung der Sünden, Einsamkeit, Beständigkeit, Meditation, Erkenntnis, Gespräch, Erwählung und Freundschaft (G IV 43).

Die Handbücher des Sufismus zählen auch noch andere Stationen auf, aber die Hauptschritte sind immer Reue, Gottvertrauen und Armut, die dann zu Zufriedenheit, zu den verschiedenen Graden der Liebe oder zur Erkenntnis führen werden – je nach der geistigen Neigung und Haltung der Wanderer.

Um den geistigen Pfad zu betreten, braucht der Adept – genannt *murīd*, ›der den Willen hat‹ (den Pfad zu betreten) – einen Führer, der ihn durch die verschiedenen Stationen leitet und ihm den Weg zum Ziel zeigt. *Ad-dīn naṣīḥa*, ›Religion besteht daraus, gute Ratschläge zu geben‹, war eine Propheten-Tradition, die die Mystiker liebten, weil sie in der ständigen Überwachung des Jüngers eine *conditio sine qua non* für den wahren Fortschritt sahen. Das Ideal des *shaikh at-tarbīya*, der tatsächlich jeden Atemzug des *murīd* überwachte, hat sich allerdings erst im Laufe der Zeit entwickelt. Ein späterer Mystiker hat den Meister – *Shaikh* im Arabischen, *Pīr* im Persischen – dem Propheten verglichen, denn eine Tradition sagt, daß »der Shaikh in seiner Gruppe gleich dem Propheten in seinem Volk ist«:

> Alle Propheten sind gekommen, um dem Volke die Augen zu öffnen, damit sie ihre eigenen Fehler und Gottes Vollkommenheit, ihre eigene Schwachheit und Gottes Macht, ihre eigene Ungerechtigkeit und Gottes Gerechtigkeit sehen … Und der Shaikh ist auch dafür da, seinen Jüngern die Augen zu öffnen (N 441).

Der Meister, der die Methoden und Exerzitien zu lehren hatte, mußte zunächst den Adepten prüfen, um herauszufinden, ob er willig und fähig war, die Beschwernisse zu ertragen, die ihn auf dem Pfade erwarteten. Manchmal ließ man den Ankömmling für Tage an der Tür des Meisters warten, und oft wurde er

zunächst sehr hart behandelt. In der Regel verlangte man drei Jahre Dienst, bevor der Novize förmlich in die Gruppe eines Meisters aufgenommen werden konnte – ein Jahr im Dienste der Menschen, ein Jahr im Dienste Gottes und ein Jahr, in dem er sein eigenes Herz beobachten und bewachen mußte.
Es gab zahlreiche Wege, den künftigen Sufi zu demütigen. Wenn man ihm befahl, zu betteln, damit die Leute ihn schlecht behandelten, dann war das Ziel nicht der materielle Gewinn, den man aus dem Betteln ziehen konnte, sondern die Disziplin. Shibli, einstmals hoher Regierungsbeamter, erreichte schließlich einen Punkt, wo er sagte: »Ich halte mich für die elendeste von Gottes Kreaturen« (H 359); erst dann wurde er von Junaid angenommen. Eine Geschichte, die diese Haltung gut illustriert, wird aus dem 12. Jahrhundert von Majduddin Bagdadi erzählt:

> Als er in den Dienst eines Shaikhs trat, mußte er ›am Platz der rituellen Reinigung‹ dienen, d.h. Latrinen reinigen. Seine Mutter, eine wohlhabende Ärztin, bat den Meister, den zarten Knaben von solcher Arbeit zu befreien und schickte ihm zehn türkische Sklaven, um die Reinigungsarbeiten zu übernehmen. Doch der Meister antwortete: ›Du bist Ärztin – wenn dein Sohn eine Gallenentzündung hätte, sollte ich dann die Medizin einem türkischen Sklaven geben und nicht ihm?‹ (N 424).

Der Jünger hätte solche Prüfungen wahrscheinlich nicht auf sich genommen, wenn er nicht absolutes Vertrauen zu seinem Meister gehabt hätte. Es war und ist noch die Regel, daß eine vorgeformte Affinität zwischen Meister und Jünger bestehen muß. Viele Sufis wanderten jahrelang durch die islamische Welt, um einen Pir zu suchen, dem sie sich vollkommen hingeben konnten, und manche Shaikhs nahmen keinen Schüler an, wenn sie nicht seinen Namen auf der Wohlverwahrten Tafel unter der Schar ihrer Jünger geschrieben sahen (N 536). Hatte nicht schon der Prophet gesagt, daß die Seelen gleich Heeren seien – diejenigen, die sich (seit Urewigkeit) kennen, befreunden sich?

Wenn der Novize drei Jahre Dienst getan hatte, konnte er für würdig befunden werden, die *khirqa*, den Flickenrock, zu empfangen, »das Kennzeichen derer, die Sufis werden wollen« (H 45). Denn die Beziehung des Schülers zum Meister ist dreifach: durch die *khirqa*, durch Einweihung in die *dhikr*-Formel (Gottesgedenken), und durch seine Gesellschaft *(ṣuḥbat)*, die Dienst und Erziehung umfaßt (N 560). Mit der Einkleidung des Novizen in die *khirqa* hat der Sufismus etwas von der alten Symbolik des Gewandes bewahrt; denn wenn der Schüler ein Gewand anlegt, das von dem Meister getragen oder von seiner segensvollen Hand berührt worden ist, erwirbt er etwas von der *baraka*, der Segenskraft, des Shaikhs. Im späteren Sufismus kennt man zwei Arten der *khirqa*, die *khirqa-yi irāda*, die der Anwärter von dem Meister bekommt, dem er Treue geschworen hat, und die *khirqa-yi tabarruk*, das ›Kleid des Segens‹, das er von verschiedenen Meistern erhalten konnte, mit denen er eine Weile gelebt oder die er im Verlauf seiner Wanderungen besucht hatte, falls ein Meister ihn für würdig befand, etwas von seiner *baraka* zu empfangen. Doch die *khirqa-yi irāda* wird nur von dem Meister gegeben, der für seinen geistigen Fortschritt verantwortlich ist.

Die *khirqa* war meist dunkelblau. Das war praktisch für Reisen, weil man den Schmutz nicht so leicht sah, und gleichzeitig war es die Farbe der Trauer und der Betrübnis. Denn sie sollte zeigen, daß der Sufi sich von der Welt und dem, was in ihr ist, gelöst hatte. In der persischen Dichtung wird das Veilchen oftmals einem Sufi verglichen, der in der Meditationshaltung, den Kopf auf dem Knie, in sein dunkelblaues Gewand eingehüllt, bescheiden zwischen den leuchtenden Gartenblumen sitzt. In späterer Zeit wählten gewisse Kreise die Farbe ihrer Gewänder entsprechend der mystischen Station, auf der sie sich befanden (CL 166), und *sabzpūsh*, ›der Grün trägt‹, war immer ein Beiwort für solche, die auf der höchsten geistigen Stufe leben, seien es die Engel, oder der Prophet, oder Khidr, der Führer der Mystiker (vgl. V 52).

Natürlich wurde der Flickenrock oft in geistigem Sinne inter-

pretiert, und nicht selten warnte man davor, ihm allzu viel Bedeutung beizulegen. »Reinheit *(ṣafā)* ist eine Gottesgabe, während Wolle *(ṣūf)* die Kleidung von Tieren ist« (H 48). Manche Sufis erfanden komplizierte Regeln für das Nähen ihrer Flickenröcke und stritten darüber, ob dünner oder dicker Faden verwendet werden sollte, wenn man die Flicken zusammennähte; und für manche wurden diese Äußerlichkeiten so wichtig, daß man sie beschuldigte, die *khirqa* geradezu wie einen Götzen zu verehren. Die mystische Bedeutung des Derwischgewandes wird treffend von Hujwiri geschildert:

> Sein Kragen ist die Vernichtung des Umgangs mit Menschen; seine beiden Ärmel sind Beobachtung (der Regeln) und Enthaltsamkeit; seine beiden Zwickel sind Armut und Reinheit; sein Gürtel ist dauernde Kontemplation; sein Saum ist Frieden in Gottes Gegenwart, und seine Fransen Wohnen in der Heimstätte der Einigung (H 56).

Der Novize, der in eine Gruppe eingetreten ist, wird »wie der Sohn des Shaikhs«; er wird als Teil von ihm betrachtet, denn nach der Tradition ist ›der Sohn Teil des Vaters‹. Der Shaikh hilft ihm, ein echtes ›Herz‹ zu gebären und nährt ihn gleich einer Mutter mit geistiger Milch, wie oft gesagt wird.

Die Sufis wußten sehr genau um die Gefahren des geistigen Pfades und haben daher dem Meister fast unbegrenzte Autorität gegeben: »Wer keinen Shaikh hat, dessen Shaikh ist Satan«, sagt eine Tradition. Denn zahlreich sind die satanischen Einflüsterungen: der *murīd* kann sich bei gewissen Erfahrungen sogar erhoben oder getröstet fühlen, obgleich sie in Wirklichkeit Einflüsterungen seines niederen Selbst oder des Verführers sind. Hier muß der Shaikh ihn kontrollieren und auf den rechten Pfad zurückbringen, denn:

> Wer ohne Führer reist, braucht zweihundert Jahre für eine Reise von zwei Tagen (M III 588).

Ja, man könnte alle Lehrbücher tausend Jahre lang lesen – ohne einen Führer würde man nichts erreichen (Y 514).

Der Meister kontrolliert das seelische Wachstum seines Jüngers in jedem Augenblick. Er beobachtet ihn vor allem während der

vierzigtägigen Zeit der Meditation in der Klausur *(arba'īn, chilla)*, die schon früh zu einer regulären Institution im Sufismus wurde (sie ist, wie Hujwiri behauptet, von dem in Sura 7/138 erwähnten vierzigtägigen Fasten Moses' abgeleitet). Der Shaikh legt die Träume und Visionen des *murīd* aus, liest seine Gedanken und folgt jeder Regung seines Bewußtseins und Unterbewußtseins. Schon in den ersten Jahrhunderten der Sufi-Bewegung sagte man, daß der *murīd* in der Hand des Meisters so passiv sein solle wie die Leiche in der Hand des Leichenwäschers. Selbst Ghazzali, der Hauptvertreter gemäßigter Mystik im späten 11. Jahrhundert, vertrat die Auffassung, daß vollkommener und absoluter Gehorsam notwendig sei, auch wenn der Shaikh irren sollte: »Laßt ihn wissen, daß der Vorteil, den er aus dem Irrtum seines Meisters zieht – falls dieser irren sollte – größer ist als der Vorteil, den er aus seiner richtigen Meinung ziehen würde – falls er recht haben sollte.«[3] Diese Haltung konnte natürlich zu höchst gefährlichen Konsequenzen führen; sie ist daher auch einer der Gründe für die Abneigung muslimischer Modernisten gegen den Sufismus. Doch die ursprüngliche Absicht war durchaus richtig: der Meister sollte wie ein Arzt handeln, der die Krankheiten und Schwächen der menschlichen Seele diagnostizierte und heilte. Deshalb begegnet uns das Bild des Meisters (der oft mit dem mystischen Geliebten identifiziert wird) als Arzt, der das Herz des Liebenden heilt, in persischer und verwandter Dichtung durch alle Jahrhunderte.

Den Meister zu besuchen ist eine religiöse Pflicht des Jüngers (N 115); denn dort wird er finden, was er sonst nirgends finden kann. Und einem Meister zu dienen ist die höchste Ehre, deren man sich rühmen kann, selbst wenn man nur »dreißig Jahre lang Junaids Latrinen gereinigt hatte« (N 222). Auch wenn man einen berühmten Meister nur einmal getroffen hat, erwirbt man schon einen höheren Rang (N 115).

Unter der Führung solch eines vertrauenswürdigen Meisters

3. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (1949), S. 150.

konnte der Jünger hoffen, erfolgreich auf dem Pfade vorwärtszuschreiten. Der Shaikh lehrte ihn, wie er sich in jedem seelischen Zustand zu verhalten hatte und konnte ihm gewisse Zeiten in Klausur vorschreiben, wenn er es für notwendig erachtete. Man wußte, daß die Methoden nicht für alle gleich sein konnten; deshalb mußte der echte mystische Führer ein großes Maß psychologischen Verständnisses besitzen, um die verschiedenen Talente und Charaktere seiner Schüler zu erkennen und sie entsprechend zu schulen. Er konnte z. B. einen Jünger für eine Zeitlang von der vierzigtägigen Klausur dispensieren, weil er seelisch nicht stark genug war oder weil seine Ekstasen ihn hätten überwältigen können. Denn die Isolierung des Jüngers für vierzig Tage führte zu einem tiefgreifenden Bewußtseinswandel, und Sufi-Theoretiker wußten wohl – wie jeder gute Seelenführer – daß die Klausur für schwächere Adepten eher eine Gefahrenquelle als ein Mittel zur Erhebung darstellen konnte. Wenn er sich zu sehr auf sich selbst anstatt auf Gott konzentrierte, oder wenn Leidenschaften ihn überkamen und ihn nervös und ärgerlich machten, wäre es besser, wenn er in der Gesellschaft anderer Menschen bliebe[4], weil gegenseitiger Einfluß oder gutes Vorbild nützlicher für die Erziehung seiner Seele wären (L 207).

Im allgemeinen aber sollte der Jünger den dunklen Raum, in dem er seine Klausur verbringt, als Grab ansehen, und seinen Flickenrock als Leichentuch (N 418). Manche Mystiker zogen sich zum Zwecke der Meditation oftmals in die vierzigtägige Klausur zurück, und es wurde lobend erwähnt, wenn sie bei ihrem Tode dreißig oder vierzig *chillas* vollendet hatten. Manchmal bauten sie ein besonderes *chillakhāna*, einen Raum, der in einem Winkel einer Moschee oder unter der Erde sein mochte (N 325), entweder beim Zentrum der Bruderschaft oder in einem segensreichen Platz in der Nähe.

Der mystische Pfad wird manchmal als Leiter beschrieben, als eine zum Himmel führende Treppe, auf der der *sālik* langsam

---

4. AL-ʿIBADI, *Ṣūfīnāma*, S. 108.

und geduldig den höheren Erfahrungsebenen zugeht. Aber die muslimischen Mystiker wußten, daß es noch einen anderen Weg gibt, um höhere Erfahrungen zu erreichen. Das ist die *jadhba*, ›Anziehung, Entrückung‹, durch die jemand in einem einzigen Moment in den Zustand der Ekstase und vollkommenen Einigung entrückt werden kann. Doch scheint es typisch, daß das Wort *majdhūb*, ›Entrückter‹, im allgemeinen auf solche angewandt wird, die geistig verwirrt und gewissermaßen aus dem Weg normalen Benehmens geworfen sind, weil sie dem überwältigenden Schock einer ›Enthüllung‹ ausgesetzt waren. Die Quellen beschreiben oftmals solche ›verzückten‹ Personen, die ganz in der göttlichen Einheit verloren und versunken sind, mit Augen »wie zwei blutgefüllte Becher« (N 479), die Schauder einflößten und manchmal die Leute durch ihr Gehaben schockierten.

Man darf auch nicht vergessen, daß manche Sufis behaupteten, ohne formale Initiation auf dem Pfade zu schreiten. Man nannte sie *uwaisī* in Erinnerung an den Zeitgenossen des Propheten, Uwais al-Qarani in Jemen. Doch selbst in seinem Falle meinten mehr legalistisch eingestellte Mystiker, daß er »geistig« durch den Propheten initiiert gewesen sei; denn eine Initiation durch einen unsichtbaren Meister oder durch einen längst verstorbenen Heiligen wurde als möglich und legitim angesehen. So wurde Kharaqani durch den Geist Bayezid Bistamis in den Pfad eingeführt und ʿAttar durch Hallajs Geist inspiriert. Man hält nämlich den Geist eines Heiligen für lebendig und glaubt, daß er aktiv an den Angelegenheiten dieser Welt teilnehmen, in Träumen erscheinen und die Wanderer auf dem Pfade leiten kann, denn »Gottes Freunde sterben nicht«. Spätere Sufis, vor allem die Naqshbandiyya, konzentrierten sich auf die »geistige Wirklichkeit« der großen Meister, um in ihren mystischen Anliegen gestärkt zu werden.

Eine weitere Möglichkeit der Initiation durch einen nicht menschlichen Meister ist die durch Khidr. Khidr, den man mit dem ungenannten Begleiter Mosis in Sura 18 identifiziert, ist der Schutzheilige der Reisenden, der Unsterbliche, der aus der

Quelle des Lebens getrunken hat. Manchmal trafen die Mystiker ihn auf Reisen; er konnte sie inspirieren, ihre Fragen beantworten, sie aus Gefahr retten, und in besonderen Fällen ihnen auch die *khirqa* verleihen. Das wurde in der Sufi-Tradition als gültig angesehen. Denn dadurch war der Sufi unmittelbar mit der höchsten Quelle mystischer Inspiration verbunden. So behauptete z. B. der Magister magnus des späteren Sufismus, Ibn ʿArabi (st. 1240), die *khirqa* von Khidr empfangen zu haben.

Der mystische Pfad ist lang und hart für den *murīd* und erfordert ständigen Gehorsam und inneren Kampf. Die richtige Ausrichtung des Jüngers am Beginn ist entscheidend für den Erfolg der Reise: wer in Gott beginnt, wird auch in Ihm enden (L 241). Verführt von gewissen poetischen Äußerungen späterer persischer Dichter oder unter dem Eindruck von herumstromernden Derwischen, die alles andere als gesetzestreu waren, haben die Europäer die Sufis oft für Vertreter einer Bewegung gehalten, die sich ganz von den gesetzlichen Vorschriften des Islam frei gemacht hat und sich nicht mehr um Glaube oder Unglaube kümmert. So wurde das Wort Sufi im Westen oft fast zum Äquivalent für ›Freidenker‹.

Das ist jedoch keineswegs korrekt. Man darf nie vergessen, daß die *sharīʿa*, das Gesetz, das im Koran gegeben und durch den Propheten ausgelegt ist (L 27), sowie ein fester Glaube an den Jüngsten Tag der Boden ist, aus dem ihre Frömmigkeit erwuchs. Sie schafften die Riten nicht ab, sondern verinnerlichten sie, wie es denn heißt: »Diejenigen, die Gott am besten kennen, sind diejenigen, die am meisten für Seine Befehle kämpfen und am genauesten den Traditionen Seines Propheten folgen« (N 117). Der Vollzug des Ritualgebetes, des Fastens und der Pilgerfahrt nach Mekka stellt für die Mehrheit der frühen Sufis die religiösen Mindestverpflichtungen dar, ohne die alles mystische Training nutzlos und sinnlos sein würde. Viele vollführten die Pilgerfahrt oft – bis zu siebzigmal, wenn man den Hagiographen glauben kann. Sie wußten zwar, daß der Sitz des göttlichen Geistes nicht die aus Stein erbaute Kaaba

ist, sondern die Kaaba des Herzens des treuen Anbeters (U 43), in dem Gott sich jenen offenbaren mochte, die den Pfad vollendet hatten.

Wenn du Gott suchest, suche Ihn
im eignen Herzen nur –
Er ist nicht in Jerusalem,
in Mekka, noch im *ḥajj*,

sagt Yunus Emre (Y 520), der damit die Überzeugung vieler seiner Zeitgenossen und Nachfolger ausspricht. Und doch blieb die Pilgerfahrt ein zentrales Ereignis im Leben der Mystiker, und Mekka war nicht nur der Ort, wo sich die Sufis trafen und miteinander diskutieren konnten, sondern wo viele von ihnen auch mit Offenbarungen und Erleuchtungen gesegnet wurden.

Eine andere wichtige Pflicht des Mystikers war die Rezitation des Korans: »Ein Jünger, der den Koran nicht auswendig kennt, ist wie eine Zitrone ohne Duft« (N 131). Denn das göttliche Wort ist die unfehlbare Quelle geistiger Erhebung; es schenkt Ehrfurcht und Freude und führt zu geheimen Gesprächen mit Gott, denn »Gott offenbart Sich Seinen Dienern im Koran«, wie Ali gesagt haben soll (B 584).

Selbst wenn Paradies und Hölle für die Anhänger der mystischen Liebe nichts bedeuteten, wußten sie sehr wohl, daß ihre Taten Frucht tragen würden, und einer ihrer immer wiederholten Lieblingsaussprüche war das Prophetenwort: »Das Diesseits ist das Saatfeld für das Jenseits.« Denn jeder Akt trägt Früchte, indem er den Adepten bei seinem Fortschritt zum Endziel entweder hindert oder voranbringt, und »wenn du Koloquinthen pflanzt, wird kein Zuckerrohr wachsen« (D 1337).

Eine interessante Variante des eben erwähnten *ḥadīth* erscheint in der persischen mystischen Tradition. Rumi, der Sana'is Beispiel folgt, glaubte, daß jeder Gedanke, der im Herzen Wurzeln schlägt, am Gerichtstag eine jedermann sichtbare Form annehmen wird, genau wie der Gedanke des Architekten in dem Plan des fertigen Hauses sichtbar wird, oder wie die

Pflanze aus dem im Boden verborgenen Saatkorn wächst (M V 1791–1803). Der Tod wird dem Menschen wie ein Spiegel begegnen, der entweder ein schönes oder ein häßliches Gesicht zeigt – je nach den Taten des Sterbenden. Die zoroastrische Idee vom »Zeugen im Himmel«, der die abgeschiedene Seele an der Chinvat-Brücke trifft, hat diese Gedanken deutlich beeinflußt. Sana'i ging noch weiter – er dachte, böse Gedanken könnten den Menschen am Ende der Zeit so völlig umformen, daß manche Leute sogar beim Jüngsten Gericht als Tiere erscheinen mögen, weil sie während ihres Erdendaseins bestialischen Instinkten und tierischen Lüsten gefolgt waren (SD 618).

> Man muß wirken, Tag und Nacht,
> um das Feld der Seele zu reinigen und zu pflügen (U 264).

Und was während des Winters, in der Dunkelheit dieser materiellen Welt gesät worden ist, wird im Frühlingslicht der Ewigkeit sichtbar werden (M V 1801).

Während der Novize ständig über seine Handlungen und Gedanken wacht, ist die größte Gefahr, daß er auch nur für einen Augenblick seine geistlichen Pflichten vernachlässigen *(ghaflat)* oder, wie die Dichter späterer Zeit sagten, in den ›Schlaf der Nachlässigkeit‹ fallen könnte. Die Geschichte Sassuis, der liebenden Frau, die entdeckte, daß ihr Gatte entführt worden war, während sie schlief (wie es die Sindhi-Dichtung erzählt), ist eine ausgezeichnete Illustration dieses ›Schlafes der Nachlässigkeit‹ und der Unachtsamkeit, die die Seele der Gesellschaft ihres Herrn und Geliebten beraubt. Und wenn der normale Gläubige seine Sünden bereut, so bereut die Elite ihre Unachtsamkeit (L 44).

Der Anfänger sollte sich mit seinem ganzen Wesen Gott zuwenden – *ikhlāṣ*, ›absolute Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit‹ und das Aufgeben selbstsüchtiger Gedanken im Dienste Gottes sind die Grundpflichten des Mystikers. Ein Gebet ohne *ikhlāṣ* ist nutzlos; ein frommer Gedanke, der nicht aus dieser Wahrhaftigkeit entspringt, ist sinnlos, ja gefährlich. Lob und Preis der Menge bedeuten nichts für den, der sich ganz und

ausschließlich dem Herrn zugewandt hat, und obschon er immer vollkommen tugendhaft handeln wird, vergißt er doch seine guten Taten in der Bemühung, ausschließlich für Gott zu handeln. So vergißt er auch den Gedanken, er könne für seine Werke in dieser und der zukünftigen Welt belohnt werden.

> Es wird erzählt, daß Warraq, einer der frühen Sufis, einen langen Rock trug, auf dessen einer Seite er den Buchstaben *kh*, auf der anderen den Buchstaben *m* geschrieben hatte, so daß er sich stets an das *kh* von *ikhlāṣ* und das *m* von *muruwwa*, ›Mannestugend‹, erinnern möge (N 125).

Ein Akt vollkommener Aufrichtigkeit um Gottes willen konnte zu geistigem Fortschritt führen, selbst wenn er äußerlich unsinnig oder dumm erscheinen mochte. Typisch ist die Geschichte von einem nicht allzu gescheiten *murīd*, dem ein paar boshafte Leute vorschwindelten, er werde Erleuchtung finden, wenn er sich an den Füßen vom Dach herunterhängen ließe und einige sinnlose Formeln, die sie ihm beibrachten, wiederhole. Er folgte diesem Rat und fand sich am nächsten Morgen erleuchtet (N 320).

Eine Überspannung des Ideals des *ikhlāṣ* hat zur Haltung der Malamatiyya geführt, derer, ›die getadelt werden‹ und die ihre tugendhaften Handlungen verstecken, um ihre religiösen Pflichten ohne Schaugepränge zu erfüllen. Denn die größte Sünde ist *riyā*, ›Heuchelei‹ oder ›Angabe‹, und Muhasibi, der Meister psychologischer Analyse in der Frühzeit, hat sich ausführlich mit dieser Gefahr beschäftigt. Sufische Texte erzählen viele Geschichten von Leuten, deren Heuchelei entdeckt wurde, so daß sie sich schämen mußten.

> Ein Mann betete mit großem Getue die ganze Nacht in einer Moschee, in die er zur Zeit der Abenddämmerung gekommen war und wo er einen Laut gehört hatte, aus dem er schloß, daß noch andere Leute in der Moschee waren. Doch als der Ruf zum Morgengebet ertönte, fand er, daß sein Gefährte in der Moschee ein Hund war – und damit waren er selbst und all seine Gebete unrein geworden...

Stationen und Zustände

Die erste Station auf dem Pfade, oder richtiger sein Anfang, ist *tauba*, ›Reue‹. *Tauba* bedeutet, sich von den Sünden abzuwenden und von allem Weltlichen abzukehren. Wie der Dichter sagt:

> Reue ist ein seltsames Reittier –
> vom niedersten Platze springt es in einem Moment in den Himmel (M VI 464).

Tauba kann in der Seele durch ein äußeres Ereignis erweckt werden – sei es ein profanes Wort, das plötzlich einen religiösen Sinn auftut, ein Stück Papier, auf dem ein passender Satz geschrieben ist, eine Koran-Rezitation, ein Traum, eine Begegnung mit einer heiligmäßigen Person. Eine der zahlreichen Legenden über Ibrahim ibn Adhams Bekehrung wird besonders oft erzählt:

> Eines Nachts hörte er ein seltsames Geräusch auf dem Dach seines Palastes in Balkh. Die Diener fanden einen Mann, der in Ibrahims Gegenwart behauptete, auf dem Dach sein verlorenes Kamel zu suchen. Als der Prinz ihn wegen seines absurden Unterfangens tadelte, antwortete der Mann, daß Ibrahims Versuch, inmitten all seines Luxus himmlischen Frieden und echtes religiöses Leben zu finden, ebenso absurd sei wie die Suche nach einem Kamel auf einem Dach. Ibrahim bereute und gab all seinen Besitz auf (vgl. M VI 829ff.).

Die »Welt« wurde als gefährliche Schlinge auf dem Wege zu Gott angesehen, und vor allem zur Zeit der alten Asketen wurden harte, ja grobe Worte geäußert, um den Charakter dieses elenden Platzes zu beschreiben. Man verglich sie einer Latrine, da man sie nur in dringendem Notfall aufsuchen sollte[5] oder einem Misthaufen:

> Die Welt ist ein Misthaufen und ein Versammlungsplatz der Hunde; doch niedriger als ein Hund ist der Mensch,

5. AL-MAKKI, *Qūt al-Qulūb*, I, S. 244; vgl. ANDRAE, *Islamische Mystiker* (1960), S. 84ff.





Links: Ahmad-i Jam (gest. 1142). Rechts: Derwisch. Iran, um 1595. Beide Fogg Art Museum, Cambridge, Mass.

> der sich nicht davon fernhält. Denn der Hund nimmt von ihr, was er braucht, und läuft weg, aber der Mensch, der sie liebt, trennt sich nicht von ihr (N 65).

Die meisten Sufis sprachen jedoch eher von der Vergänglichkeit der Welt als von ihrer Schlechtigkeit, denn sie war ja immerhin von Gott geschaffen. Doch ist sie vergänglich, da nichts außer Gott Bestand hat. Warum sollte sich der Asket überhaupt um sie kümmern, wo doch die Welt, verglichen mit Gottes Herrlichkeit, nicht mehr denn ein Mückenflügel ist (A X 84)?

Wenn der Adept diese Welt im Akt der Reue aufgibt, so erhebt sich die Frage, ob er sich seiner früheren Sünden erinnern solle oder nicht. Sahl at-Tustari verlangt, daß auch nach der Reue die Sünden nie vergessen werden dürfen (L 43); denn solches Erinnern ist ein Heilmittel gegen jede Möglichkeit geistigen Hochmutes. Sein Zeitgenosse Junaid dagegen definierte wahre Reue

als »Vergessen der Sünden« (L 43), und sein Kollege Ruwaim sagte, *tauba* sei »Bereuen der Reue«, d.h. ein völliges Auslöschen des Gedankens an Sünde und Buße. Junaids Gedanken werden von Hujwiri aufgenommen: »Der Reuige ist einer, der Gott liebt, und wer Gott liebt, kontempliert Gott, und in der Kontemplation ist es falsch, der Sünden zu gedenken, denn die Erinnerung an die Sünde ist ein Schleier zwischen Gott und dem, der kontempliert« (H 296). Da Hujwiri dazu neigt, alles zu systematisieren, spricht er auch von *tauba* als Wendung von großen Sünden zum Gehorsam; *ināba* ist dann die Wendung von kleineren Sünden zur Liebe, und *auba* die Wende von sich selbst zu Gott (H 295). Doch findet sich diese Dreiteilung meines Wissens sonst nirgends.

Die Sufis wußten, wie oft »Reue gebrochen« ward – ein Ausdruck, der in der späteren persischen Poesie gern mit dem Brechen der Weinflasche verbunden wird, die die Mystiker allzuleicht wieder in Sünde verstrickte und dann erneute Reue erforderte. Doch die mystischen Führer waren sicher, daß das Tor der Reue offen bleibt, es ist

> ein Tor im Westen bis zum Tag,
> wenn einst im West die Sonne aufgeht (M IV 2504),

d.h. bis zum Gerichtstag. So sagt Rumi, auf dessen Mausoleum in Konya die berühmten Zeilen geschrieben stehen:

> Komm zurück, komm zurück, selbst wenn du deine Reue
> tausendmal gebrochen hast...

Auf den ersten Stufen des Pfades muß der Anfänger sich in Abstinenz und Enthaltsamkeit *(wara')*, die von Gottesfurcht erzeugt wird, und in Entsagung *(zuhd)* üben. Dieses letzte Wort bedeutet, nach der üblichen Dreiteilung, daß man aufgibt, was rituell und religiös erlaubt ist, daß man diese Welt aufgibt, und daß man schließlich alles aufgibt, was das Herz von Gott ablenkt, selbst den Gedanken an die Enthaltsamkeit. Das schließt natürlich die Aufgabe der Hoffnung auf Himmelslohn und der Höllenfurcht ein.

Es war einfach für den Asketen, Dinge aufzugeben, die das islamische Gesetz für zweifelhaft erklärt hatte; doch die Ten-

denz, sich selbst solcher Dinge zu enthalten, die die Gemeinschaft der Gläubigen für erlaubt erachtete, konnte manchmal geradezu groteske Formen annehmen. Fromme Frauen mochten nicht im Lichte der Kerze einer Nachbarin spinnen; ein Mystiker, dessen einziges Schaf zufällig auf dem Rasen eines Nachbarn gegrast hatte, trank dessen Milch nicht mehr, da sie nach einem solchen ›Übergriff‹ nicht mehr legal sei, usw. Speise oder irgendetwas anderes, das der herrschenden Klasse zugehörte oder von ihr kam, wurde als suspekt angesehen. Bekanntlich weigerten sich in alter Zeit die meisten frommen Gelehrten, Regierungsämter anzunehmen, und auch später waren die Beziehungen zwischen den Sufis und den Herrschern oftmals kühl, ja gespannt; denn die Mystiker waren nicht daran interessiert, irgendwelche Beziehungen zu haben, die ihre reinen Intentionen beflecken könnten. Aus diesem Grunde wird in Anekdoten, in Gedichten und vor allem in 'Attars Epen der Derwisch oft zum Mundstück sozialer Kritik gemacht: er kann seinen Finger auf die Wunden der Gesellschaft legen und auf die korrupten Zustände hindeuten.

Hujwiri erzählt eine Geschichte, die offenbar typisch für Überlegungen hinsichtlich der Entsagung und des ›Essens des Erlaubten‹ in der Frühzeit ist. Er berichtet sie allerdings in Verbindung mit dem Problem, ob ein Mystiker heiraten solle oder nicht (er ist für die zweite Lösung), doch die Anekdote zeigt eher noch die übertriebene Enthaltsamkeit und die Strafe, die einem einzigen Moment der Nachlässigkeit folgen kann:

> Eines Tages, als Ahmad ibn Harb mit den Führern und Notabeln von Nishapur zusammensaß, die ihm ihre Verehrung bezeigen wollten, kam sein Sohn ins Zimmer, betrunken, Laute spielend und singend und ging vorbei, unverschämt, ohne ihrer zu achten. Ahmad bemerkte, daß sie entsetzt waren und fragte: »Was ist los?« Sie antworteten: »Wir schämen uns, daß dieser Bursche so an Euch vorbeigeht.« Ahmad sagte: »Ich kann ihn entschuldigen. Eines Nachts aßen meine Frau und ich Speise, die man uns aus einem Nachbarhaus gebracht hatte. In dieser

Nacht wurde dieser Sohn gezeugt, wir schliefen ein und vernachlässigten unsere religiösen Übungen. Am Morgen fragten wir unseren Nachbarn, wo das Essen hergekommen sei, das er uns geschickt hatte, und wir entdeckten, daß es von einem Hochzeitsfest im Hause eines Regierungsbeamten kam« (H 365).

In späteren Sufi-Texten wird weniger Wert auf *zuhd* gelegt als auf dessen negatives Gegenstück, *ḥirṣ*, Gier, eine Eigenschaft, die sowohl der Entsagung wie der wahren Armut entgegengesetzt ist. Die persischen Dichter haben nie aufgehört, ihre Leser vor jener Gier zu warnen, die ›ein Drachen, und nicht etwas Kleines‹ ist (M V 120). Diese Eigenschaft fand sich, wie die Geschichte zeigt, nicht nur bei weltlichen Führern, sondern auch bei vielen derer, die behaupteten, den höchsten geistigen Rang erreicht zu haben, und die ihre äußere Enthaltsamkeit benutzten, um ihre innere Gier zu verdecken. Der *zāhid-i ẓāhirparast*, der ›Asket, der noch immer äußere Dinge anbetet‹, d.h. der die innere Selbstlosigkeit und liebende Hingabe noch nicht erreicht hat, wird in manch einem persischen Vers lächerlich gemacht.

Das Vorwärtsschreiten auf dem Pfade, das von Reue und Enthaltsamkeit eingeleitet wird, besteht aus ständigem Kampf gegen die *nafs*, die ›Seele‹, das niedere Selbst, die niedrigen Triebe oder das, was wir im biblischen Sinne als ›das Fleisch‹ übersetzen können. Der Gläubige war im Koran ermahnt worden, »den Ort seines Herrn zu fürchten und die *nafs* an der Lust zu hindern« (Sura 79/40). Denn die *nafs* ist die Ursache für tadelnswerte Handlungen, Sünden und niedere Eigenschaften, und der Kampf mit ihr wird von den Sufis als der ›Größere Heilige Krieg‹ bezeichnet, denn »der schlimmste Feind, den ihr habt, ist (die *nafs*) zwischen euren Seiten«, wie das *ḥadīth* sagt (L 12). Der koranische Ausdruck *an-nafs al-ammāra bi's-sū'*, ›die Seele, die zum Übel aneifert‹ (Sura 12/53), ist der Ausgangspunkt für den Weg der Läuterung, wie er von den Sufis entwickelt wurde. Das heilige Buch enthält auch den Ausdruck *an-nafs al-lawwāma*, ›die tadelnde Seele‹ (Sura 75/2), die etwa

dem ›Gewissen‹ entspricht, das über die Handlungen des Menschen wacht und sie kontrolliert. Schließlich, wenn man die vollkommene Läuterung erreicht hat, kann die *nafs muṭma'inna* werden (Sura 89/27), ›Frieden erlangen‹, und wie der Koran sagt, wird sie in diesem Zustand zurückgerufen zu ihrem Herrn.

Die Hauptpflicht des Novizen ist es, den Wünschen und Begierden der *nafs* entgegenzuhandeln. Es gibt nichts Gefährlicheres für den Jünger, als die *nafs* nicht ernstzunehmen, indem er ihr Erleichterungen zugesteht und Gebrauch von mildernden Interpretationen des Gesetzes macht, wie Ibn Khafif sagt. Wer den Pfad beschreitet, muß die *nafs* von ihren üblen Qualitäten reinigen und diese durch die entgegengesetzten lobenswerten Eigenschaften ersetzen. Die Heiligenlegenden sind voll von Geschichten über die Art und Weise, wie die Meister ihre Lüste zähmten und wie sie bestraft wurden, wenn ihnen das nicht gelang.

Die *nafs* ist etwas ganz Reales, und viele Geschichten berichten, wie man sie außerhalb des Körpers sehen kann. Manchmal nahm sie die Form eines schwarzen Hundes an, der Futter wollte, aber erzogen und weggeschickt werden mußte; andere Mystiker sahen ihre *nafs* in Form eines kleinen Fuchses oder einer Maus aus ihrer Kehle kommen (H 206). Die *nafs* kann auch mit einer ungehorsamen Frau verglichen werden, die den armen Wanderer zu verführen und betrügen sucht (das Wort *nafs* ist nämlich im Arabischen weiblich!). Ein häufig gebrauchtes Bild ist das des störrischen Pferdes oder Maultieres, das man hungern lassen und an die Kandare nehmen muß, so daß es schließlich dazu dienen kann, den Reiter zu seinem Ziel zu bringen (H 202–204)[6]. Manchmal vergleicht man sie auch mit einem widerspenstigen Kamel – so erzählt Rumi über den Kampf des Intellekts mit der *nafs* die Geschichte, wie Majnun sein Kamel in die richtige Richtung, nämlich zu seiner Geliebten treiben wollte, während das Tier immer wieder zu

6. S. A. Schimmel, *Nur ein störrisches Pferd ...*

seinem Jungen zurückzukehren suchte (M IV 1532). Es ist nur natürlich, daß Dichter in allen Wüstengebieten, wie etwa Shah Abdul Latif in Sind, diesen Vergleich besonders lieben. Selbst der Vergleich der *nafs* mit einem Schwein ist nicht selten. Man findet ihn hauptsächlich in 'Attars Dichtung; wie Sana'i vor ihm meint er, daß die, die ihrer schweinischen Natur gehorchen, schließlich selbst zu Schweinen würden (U 236–7; R 102–3).

Auch mit Pharao ist die *nafs* manchmal verglichen worden (U 16; M IV 3621), mit jenem selbstischen Herrscher, der auf Moses' Ruf zum Glauben nicht hörte, sondern für sich selbst göttlichen Rang beanspruchte und daher im Roten Meer ertränkt wurde; oder auch mit Abraha, der die heilige Stadt Mekka belagerte und mit Steinen hinweggejagt werden mußte (SD 313, vgl. Sura 105). Alte volkstümliche Vorstellungen kommen wieder zutage, wenn die *nafs* als Schlange vorgestellt wird; doch kann diese Schlange in einen nützlichen Stab verwandelt werden, so wie Moses Schlangen in Stäbe verwandelte. Noch häufiger ist jedoch die Idee, daß die Macht des geistigen Meisters die Schlange blenden kann; denn der Volksglaube weiß, daß Schlangen durch Smaragde geblendet werden können. (Hier ist die Beziehung zwischen der geistigen Kraft des Pirs und der grünen Farbe des Smaragds sehr wichtig!) So kann sein Einfluß die *nafs*-Schlange ungefährlich machen (M III 2548).

Das Bild der Erziehung des Pferdes oder Hundes ist wohl am geeignetsten, um die Tätigkeit des Sufis zu beschreiben: die niederen Eigenschaften sollen nicht getötet, sondern trainiert werden, so daß auch sie ihm auf dem Wege zu Gott dienen. Eine Bemerkung über den Propheten Muhammad drückt diesen Glauben an die Erziehbarkeit des niederen Selbst sehr fein aus (der hier für die *nafs* verwendete Ausdruck ist *shaiṭān*, ›Satan‹): Als der Prophet gefragt wurde, wie sich sein ›Satan‹ benähme, antwortete er: *aslama shaiṭānī* »Mein *shaiṭān* ist ein Muslim geworden (oder: hat sich mir ganz ergeben) und tut nur, was ich ihm befehle.« D.h. alle seine niederen Triebe und

Eigenschaften waren in nützliche Instrumente für den Dienst Gottes umgewandelt worden. Denn wenn der Mensch Gott in allen Dingen gehorcht, dann wird auch die niedere Seele ihrem Besitzer gehorchen, wie denn alles in der Welt demjenigen gehorsam ist, der seinen eigenen Willen ganz in den Willen Gottes gegeben hat.

Der Kampf gegen die *nafs* war immer ein Lieblingsthema der Sufis, und sie wurden nie müde, ihre Jünger vor den Ränken und Tricks der *nafs* zu warnen, die sich nicht nur in der gröberen Form sinnlicher Lüste zeigen, sondern auch unter der Verkleidung von Heuchelei und falscher Frömmigkeit, die man sorgfältig beobachten und dann ausrotten muß.

Die *nafs* hat einen Rosenkranz und einen Koran in der rechten Hand,
und einen Dolch und ein Messer im Ärmel (M III 2554),

sagt Rumi, der damit eine Warnung aufnimmt, die vierhundert Jahre vor ihm von Dhu'n-Nun formuliert worden war. Selbst ständige Akte der Anbetung oder dauerndes Beten können ein Vergnügen für die *nafs* werden; der Mystiker muß daher jede Art von Gewohnheit brechen, denn sonst wird seine *nafs* ihn auf feinere Art überwältigen (N 98). »Das Vergnügen, das aus den Werken des Gehorsams abgeleitet ist« (N 83) sollte vermieden werden, denn es ist tödliches Gift.

Eine der größten Gefahren für den Wanderer ist Faulheit oder Muße; solange er sein Ziel noch nicht erreicht hat, wäre es besser für ihn, sich auch mit scheinbar nutzlosen Dingen zu befassen, z. B. einen Brunnen nach dem anderen zu graben (N 156, 90), als auch nur einen Augenblick in Muße zu verbringen, denn »Muße *(farāgh)* ist eine Heimsuchung« (N 90).

Die Hauptmittel, um die *nafs* zu erziehen, waren und sind noch Fasten und Schlaflosigkeit. Die ersten Asketen sind oft als *qā'im al-lail wa ṣā'im ad-dahr* beschrieben worden, »die ihre Nächte aufrecht im Gebet zubringen und am Tage ständig fasten«. Und die alte Redensart, daß die drei wichtigsten Elemente der Sufi-Erziehung *qillat aṭ-ṭa'ām, qillat al-manām wa qillat al-kalām* – »wenig Essen, wenig Schlaf, wenig

Reden« sind (wozu man noch »Einsamkeit und Vermeidung des Umgangs mit Menschen« fügen konnte) sind heute noch so gültig wie vor tausend Jahren.

Mangel an Schlaf wurde als eines der wirkungsvollsten Mittel auf dem mystischen Pfade angesehen – »die Augen weinen anstatt zu schlafen«; und der Kalif Umar (634–644), gewiß kein Sufi, soll gesagt haben: »Was habe ich mit dem Schlaf zu tun? Schliefe ich am Tage, so verlöre ich die Muslime, und schliefe ich nachts, so verlöre ich meine Seele« (G I 318). Der Asket verbrachte seine Nächte mit den im Koran empfohlenen Gebeten *(tahajjud)* und hatte so Zeit, das segensreiche Gespräch mit seinem Herrn zu genießen. Viele Mystiker vermieden es, ihre Beine auszustrecken oder sich hinzulegen, wenn der Schlaf sie überkam, denn alle hofften – wenn wir den Quellen Glauben schenken – nach diesen langen schlaflosen Nächten, die sich über Jahre hinzogen, eine Offenbarung zu empfangen. Die schönste Geschichte dieser Art ist jahrhundertelang immer wieder erzählt worden: Shah Kirmani schlief vierzig Jahre lang nicht, aber schließlich überkam ihn der Schlummer doch – und er schaute Gott. Da rief er aus: »O Gott, ich habe Dich in nächtlichen Vigilien gesucht und habe Dich im Schlafe gefunden.« Gott antwortete ihm: »O Shah, Du hast mich durch diese nächtlichen Vigilien gefunden – wenn du Mich nicht dort gesucht hättest, hättest du Mich nicht hier gefunden« (H 138). Diese Asketen und Sufis hofften – wie spätere Dichter so schön sagten – die Vision »der Sonne um Mitternacht« zu haben, jener Sonne, die nicht vom Osten noch vom Westen stammt, sondern um Mitternacht aufglänzt, und so eine geistige Erleuchtung zu genießen, die keinem weltlichen Licht vergleichbar ist (vgl. U 160).

In der Praxis aber war *qillat aṭ-ṭaʿām*, ›wenig zu essen‹, bedeutend wichtiger als auf Schlaf zu verzichten. Die Sufis fasteten oft, wenn nicht dauernd. Viele dehnten das im Ramadan von jedem Muslim geübte Fasten aus; doch um es noch schwieriger zu machen, erfanden sie das sogenannte *ṣaum dāʾūdī*, was heißt, daß sie einen Tag aßen und einen Tag fasteten, so daß

sich der Körper an keinen der beiden Zustände gewöhnen konnte. »Fasten ist in Wirklichkeit Enthaltsamkeit, und das enthält die ganze Methode des Sufismus« (H 321).

Der erste, der von der »Alchemie des Hungers« sprach, war, so weit wir sehen können, Shaqiq al-Balkhi aus der khorassanischen Asketenschule. Er behauptete, vierzig Tage Hunger könnten die Dunkelheit des Herzens in Licht umwandeln (W 216), und viele Aussprüche der frühen Sufis preisen diesen Hunger, der »in Schatzhäusern bei Ihm aufgespeichert ist, und den Er nur denen gibt, die Er besonders liebt« (L 202). »Hunger ist die Speise Gottes, durch die er die Leiber der Aufrichtigen belebt« (M V 1756), sagt Rumi, der auch argumentiert, daß ein Gastgeber besseres Essen bringt, wenn der Gast zu wenig ißt – so bringt Gott bessere, d.h. geistige Speisen für die, die fasten. Doch »Hunger ist die Speise der Asketen, Gedenken die der Erkennenden« (N 157).

Die Berichte über so ausgedehnte Perioden des Fastens klingen fast unglaublich; doch haben wir wenig Grund, ihre Echtheit zu bezweifeln. Der Wunsch, fastend zu sterben, konnte den Sufi sogar dazu bringen, das feuchte Baumwollstückchen wegzuschieben, das seine Freunde ihm in den Mund steckten, um seine Agonie etwas zu erleichtern (N 245). Es wäre eine Untersuchung wert, herauszufinden, wie weit die ungewöhnlich kleinen Speisemengen zur Langlebigkeit der Sufis beigetragen haben, denn es ist erstaunlich, wie alt viele von ihnen wurden.

Gleich den frühchristlichen Mönchen, die ausschließlich von der Hostie lebten, hielten auch die muslimischen Heiligen Hunger für den besten Weg, um Vergeistigung zu erreichen. Keine weltliche Speise in sich zu haben, ist die Vorbedingung für die Erleuchtung: »Könnte die Rohrflöte denn singen, wenn ihr Magen voll wäre?« fragt Rumi oftmals. Der Mensch kann den göttlichen Hauch der Inspiration nur empfangen, wenn er sich hungrig und leer hält.

Ruzbihan-i Baqli spricht von einem Heiligen, der siebzig Tage lang vollkommen fastete, Tage, in denen er in der Kontemplation der *ṣamadiyyat*, ›Ewigkeit‹, verblieb: »In diesem Zustand

kommt Speise zu ihm aus dem Wort ›Ich bleibe bei meinem Herrn, der mich speist und tränkt‹ (Sura 26/79); dies ist nicht länger mehr die Station des Kampfes, sondern die der Kontemplation« (B 364). Denn in solchen Fällen ist Hunger nicht mehr ein Mittel, die *nafs* zu unterwerfen, sondern eine göttliche Gnade: Anbetung ist Speise für den vergeistigten Menschen (H 303), und der Sufi wird vom göttlichen Licht genährt (M IV 1640–44). Manche Mystiker, wie Ibn Khafif, haben zugegeben, daß ihr Ziel beim ständigen Fasten oder der Verminderung von Speise war, den Engeln gleich zu werden, die auch nur von ständiger Anbetung leben (X 107).

Gabriels Kraft kam nicht aus der Küche,
sie kam von der Schau des Schöpfers der Existenz.
Gleichermaßen ist diese Kraft der Gottesmänner
von Gott, und nicht von Speise und Teller (M III 6–7).

Warum sollte man sich überhaupt um den Leib kümmern, der, wie die Sufis gern sagten, nur ›ein Brocken fürs Grab‹ ist und deswegen knochig und mager sein sollte? (D 777).

Manche Asketen übertrieben Fasten und Hunger in den Vorbereitungsstufen so sehr, daß man geradezu von einem ›Götzendienst des leeren Magens‹ sprechen kann (W 216). Fälle, in denen sich Sufis zu Tode hungerten, sind bekannt (L 417). Andere fasteten nicht nur und beschränkten ihre Diät auf das absolute Minimum, sondern nahmen zusätzlich noch jeden dritten Tag ein Abführmittel[7].

Doch die großen Meister haben immer zugegeben, daß Hunger nur ein Mittel zum geistigen Fortschritt und nicht ein Ziel an sich ist. Wie Abu Sa'id-i Abu'l-Khair nach Jahren unvorstellbarer asketischer Härte schließlich Essen – und zwar gutes Essen! – genoß, so würden auch viele andere spätere Mystiker damit übereinstimmen, daß es besser ist, »wenn man dem Seelenhund das Maul stopft, indem man ihm einen Brocken zuwirft«[8].

---

7. U. M. Daudpota, *Kalām-i Girhorī* (1956), S. 23.
8. Dara Shikoh, *Sakīnat al-auliyā* (1334sh/1965), S. 238.

Merkwürdigerweise wird schon im 10. Jahrhundert die Vorliebe der Sufis für Süßigkeiten, *ḥalwā*, erwähnt, und vom 11. Jahrhundert an haben die Dichter sich des öfteren verachtungsvoll über den Sufi ausgesprochen, der »mit milchweißem Haar« das Gedenken *(dhikr)* an Zucker, Reis und Milch zu seiner speziellen Litanei gemacht hat (SD 149). Diese abschätzige Haltung klingt noch in Bedils (st. 1721) Versen wider, wenn er den Sufi kritisiert, dessen einziger *dhikr* die ständige Erwähnung von Speise ist. Und Muhammad Iqbal (st. 1938) läßt den aufsässigen Novizen von Gott sagen:

> Er ist uns näher als die Halsschlagader (Sura 50/16),
> doch ist Er näher nicht als unser Magen!

Viele spätere Orden lehrten, daß der Mittelweg zwischen übertriebenem Hunger und übertriebenem Essen am sichersten für den Fortschritt des Novizen sei (N 395). Nach Meinung der späteren Naqshbandiyya und anderer gemäßigter Orden sind diejenigen, die wahrhaft fasten, solche, die ihre Seele freihalten von der Speise satanischer Einflüsterungen und somit unreinen Gedanken keinen Einlaß in ihre Herzen gewähren: »Der Schlaf solcher Menschen ist Anbetung. Ihr Gehen und Laufen und Ruhen sind alle Preis Gottes, und ihr Atmen Gotteslob.«

Eine der wichtigsten Stationen auf dem Pfad ist *tawakkul*, vollkommenes Gottvertrauen und Hingabe an Ihn. Der Schweizer Gelehrte Benedikt Reinert hat diesem Thema ein Buch gewidmet, das man als Muster für künftige Erforschung der Begriffe im frühen Sufismus ansehen kann. Die Definition des *tawakkul* ist von zentraler Bedeutung für unser Verständnis der klassischen Gedankenwelt der Sufis. Darani, der geistige Nachkomme Hasan al-Basris, hat es als den Gipfel von *zuhd*, ›Entsagung‹, bezeichnet. Bald stellte sich das Problem, ob *tawakkul* ein Attribut des Gläubigen sei oder eine Folge vollkommenen Glaubens. Muhasibi, der Vertreter des orthodoxen Standpunktes, ist der Meinung, daß der Grad des *tawakkul* je nach dem Grade des Glaubens wechseln kann. Durch das ganze 9. Jahrhundert – wahrscheinlich mit Shaqiq al-Balkhi beginnend – diskutierten die Gläubigen die verschiede-

nen Aspekte dieser Haltung, die Dhu'n-Nun als ›völlige Gewißheit‹ definiert hatte. Nach diesen Definitionen fordert wahres *tauḥīd* das *tawakkul:* denn Gott, in Seiner Absolutheit, ist der einzig Handelnde, und deswegen muß der Mensch sich völlig auf Ihn verlassen. Oder, um es anders zu definieren: da Gottes Macht allumfassend ist, muß der Mensch dieser Macht völlig vertrauen.

Dasselbe Ergebnis wird erreicht, wenn man das Problem von der Frage der Vorherbestimmung aus angeht. *Rizq,* ›unser täglich Brot‹, ist seit der Urewigkeit garantiert. Warum soll man sich dann Sorgen machen? Ist nicht einer der Namen Gottes *ar-Razzāq,* ›der das tägliche Brot gibt‹? Und Er hat Seine Güte jedem Lebewesen von seiner Geburt an, nein, sogar vom Augenblick der Empfängnis an, gezeigt, indem Er ihn zuerst mit Blut, dann mit Milch ernährt hat. Da alles von Gott geschaffen ist und Ihm gehört, besitzt der Mensch absolut nichts ihm Eigenes; deshalb wäre es ohnehin nutzlos, sich zu bemühen, irgendetwas heranzuziehen oder abzulehnen. Das islamische Glaubensbekenntnis stellt ausdrücklich fest, daß, was für den Menschen bestimmt ist, ihm nicht entgehen kann, – sei es nun Speise, Glück oder Tod.

Das überwältigende Gefühl von Gottes allumfassender Weisheit, Macht und Barmherzigkeit ist in der muslimischen Überlieferung ebenso vollkommen widergespiegelt wie in einigen Psalmen und in der christlichen Tradition. Das Wort, das dem Propheten zugeschrieben wird: »Hättet ihr Gottvertrauen, wie es sich gebührt, dann würde Er euch ernähren wie Er die Vögel ernährt«, klingt geradezu evangelisch. Dieses tiefe Vertrauen auf Gottes Versprechen, den Menschen zu ernähren und zu bewahren, durchdringt das ganze muslimische Leben. Sana'i schreibt um 1120:

> Ist auch dein täglich Brot ganz fern in China,
> Ist des Erwerbes Roß doch schon gesattelt;
> Es bringt dich eilend hin zu deiner Nahrung –
> Wenn es sie dir nicht bringt, wenn du noch schlummerst
> (S 106).

Und auch heute noch wird der Muslim sagen: »Wo immer dein *rizq* ist, wirst du es finden, und es wird dich finden«.
Die muslimischen Mystiker haben oftmals den Ausdruck *ḥusn aẓ-ẓann*, ›Gutes von Gott denken‹, benutzt, einen Ausdruck, der für moderne Ohren sonderbar klingen mag, aber wiederum das absolute hoffnungsvolle Vertrauen in Gottes Güte ausdrückt. Gott weiß bestimmt, was am besten für den Menschen ist und gibt ihm Brot und Tod, Strafe und Vergebung entsprechend Seiner ewigen Weisheit. Diese Haltung ist eine Quelle der Stärke für Millionen Muslime; doch darf man sie nicht mit der stoischen Annahme eines blinden Geschickes verwechseln, an die man meist im Zusammenhang mit prädestinarischen Vorstellungen denkt. Der Glaube, daß das *rizq* den Menschen unbedingt erreichen wird, wurde allerdings etwas zu weit getrieben von jenem frühen Mystiker, der seinem Jünger verbot, auch nur seine Hand auszustrecken, um eine vertrocknete Melonenschale aufzuheben…
Tawakkul im verinnerlichten Sinne bedeutet, das *tauḥīd* zu verwirklichen, denn es wäre *shirk khafī*, ›verborgene Vielgötterei‹, wenn man sich auf irgendetwas Geschaffenes verlassen oder vor ihm fürchten wollte. Diese Seite des *tawakkul* ist eine der Grundwahrheiten in der Psychologie der Sufis: sobald jedes Gefühl, jeder Gedanke des Mystikers in vollkommener Aufrichtigkeit auf Gott gerichtet ist, ohne daß er an irgendwelche sekundären Ursachen dächte, können weder Menschen noch Tiere ihm schaden. So führt *tawakkul* zu vollkommenem inneren Frieden. Die zahlreichen Geschichten von Sufis, die *ʿalā't-tawakkul*, ohne irgendwelche Nahrung durch die Wüste zogen, weder Löwen noch Räuber fürchtend, reflektieren diese Haltung in etwas romantischer Form. Leider wurde einer der führenden Meister des *tawakkul*, Abu Turab an-Nakhshabi, in der Wüste von Löwen aufgefressen. (Q 17).
Doch ein übertriebenes *tawakkul* konnte den Menschen zur vollkommenen Passivität führen. Dann konnte es zu solch sonderbaren Gestalten kommen, wie es der Derwisch war, der in den Tigris fiel. Als man ihn fragte, ob er gerettet werden

wolle, sagte er »Nein«, und als man ihn fragte, ob er denn lieber sterben wolle, antwortete er wiederum mit »Nein«, denn: »Was habe *ich* mit dem Wollen zu tun?« Gott hatte ja schon bei der Schöpfung bestimmt, ob er ertrinken würde oder nicht. Eine andere Geschichte, die von der ungesunden Übertreibung des *tawakkul* handelt, gilt Ibrahim ibn al-Khawass, einem irakischen Sufi, der in der Wüste ohne Nahrung zu wandern pflegte. Doch einer seiner Kollegen fand selbst das noch zu lax, weil »sein Sufi-Gewand für ihn bettelte«. So ließ er ihn kostbare Gewänder tragen und schickte ihn in die Wüste, um echtes Gottvertrauen zu üben (X 105). Der gleiche Wanderer lehnte sogar die Gesellschaft Khidrs ab, des Schutzpatrons der frommen Reisenden, weil dessen tröstende Gesellschaft sein absolutes Vertrauen auf Gott zu widerlegen schien – schließlich hatte ja Abraham sogar Gabriels Hilfe abgelehnt, als Nimrod ihn in den brennenden Scheiterhaufen warf, und war für diesen echten Akt des Gottvertrauens dadurch belohnt worden, daß Gott das Feuer in einen kühlen Rosenhag verwandelte. Wie könnte dann der Sufi an Gefahr auch nur denken, da alles in Gottes Hand steht? Und warum sollte er einen Beruf ergreifen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, da Gott ihm ja auf jeden Fall sein täglich Brot senden würde, falls überhaupt welches für ihn vorherbestimmt war?

Der Asket betrachtete alles Weltliche als befleckt. Nichts war rituell rein genug, daß er sich damit hätte beschäftigen können. Er verbrachte lieber seine Nächte und Tage in Gottesdienst, statt sich mit ›praktischer Arbeit‹ zu beschmutzen. Und selbst wenn er arbeitete – warum sollte er versuchen, mehr zu erwerben, als er gerade für einen Tag benötigte? Geld und Gut aufzubewahren, wurde als schwere Sünde angesehen; wußte denn der Fromme, ob er am nächsten Morgen, ja in der nächsten Stunde, noch leben würde? ›Ausdehnung der Hoffnung‹, *ṭūl al-amal*, ist eine der im Sufismus am tiefsten verachteten Handlungen. Ghazzalis Kapitel über ›Furcht und Ḥoffnung‹ in seinem *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* läßt diese Gefühle anklingen und gibt uns ein lebendiges Bild von den finsteren

Anschauungen mancher frühen Sufis. Selbst Mystiker, die nicht als typische Vertreter des *tawakkul* angesehen werden können, haben oft all ihr Geld am Abend verteilt oder all ihren Besitz am Freitag weggegeben. Auch lehnten sie jegliche medizinische Behandlung ab.

Die Wichtigkeit des Problems des *tawakkul* für das Denken und Handeln der frühen Sufis erhellt daraus, daß das früheste Standardwerk des Sufismus, Abu Talib al-Makkis *Qūt al-qulūb*, 60 Seiten im Großformat über dieses Thema enthält – mehr als über irgendeinen anderen Aspekt des Sufismus. Durch Ghazzali, der sich weitgehend an Makki anlehnte, wurden diese Gedanken im mittelalterlichen Islam weit bekannt. Doch weder die strikte hanbalitische Orthodoxie noch die gemäßigteren Sufis akzeptierten den Begriff *tawakkul* in solch übertriebener Form, und viele der führenden Frommen kritisierten Auswüchse wie die vorhin erwähnten. Sie hielten solche Übertreibungen für eine Verletzung der prophetischen Tradition – hatte Muhammad nicht selbst einem Beduinen geraten: »Erst binde dein Kamel an und dann vertrau' auf Gott!«? Sahl al-Tustari ist das beste Beispiel eines Mystikers, der das Leben in der ›Welt‹ mit vollem *tawakkul* zu verbinden strebte, und sein Zeitgenosse Junaid lehrte seine Schüler, was sie über den Erwerb denken sollten: »Die richtige Methode des Erwerbs... ist, sich mit Werken zu befassen, die einen näher zu Gott bringen und sich mit ihnen im gleichen Geiste zu beschäftigen wie mit superrogativen Andachtsübungen, nicht aber mit dem Gedanken, daß sie zum Erhalt oder Nutzen dienen« (K 73).

Im Laufe der Zeit wurde *tawakkul* mehr zu einer inneren Haltung denn zu einer äußeren Praxis. Denn hätte jedermann entsprechend den Idealen jener frühen Asketen gelebt, so wäre das gesamte Sozial- und Wirtschaftsleben des islamischen Reiches zusammengebrochen. Jedoch als grundlegende Station auf dem mystischen Pfad und als geistige Kraft, nämlich als unerschütterliches Vertrauen in die göttliche Weisheit, ist *tawakkul* immer noch ein wichtiger Faktor der muslimischen Frömmigkeit.

Die zentrale Haltung im Leben des Sufi ist *faqr*, ›Armut‹. Der Koran hat in Sura 35/16 den bedürftigen Menschen mit dem ewig reichen, sich selbst genügenden Gott kontrastiert, und hier liegt eine der Wurzeln des sufischen Begriffs der Armut. Tatsächlich sind die Hauptbezeichnungen, unter denen islamische Mystiker im Westen bekannt sind (wenn auch oft in verzerrten Bildern), die Worte *faqīr*, ›arm‹, und *derwisch* ›arm, Bettler‹. Armut war ein Attribut des Propheten, der sich nach der Überlieferung rühmte »Meine Armut ist mein Stolz«, *faqrī fakhrī*. Zahlreiche Legenden erzählen von dem armseligen Zustand seines Haushaltes und der Armut in den Häusern seiner Familienmitglieder.

Die Sufis hielten äußerliche Armut für eine notwendige Station am Anfang des Pfades und versuchten, sie so lange wie möglich in ihrem Leben zu bewahren. Es gibt keinen Grund, die Echtheit von Geschichten zu bezweifeln, in denen die außerordentliche Not einiger großer Mystiker dramatisch beschrieben wird. Die Strohmatte, auf der der Mystiker schlief und die oftmals sein einziger weltlicher Besitz war, wurde in späterer persischer Dichtung ein Symbol geistigen Reichtums, da sie ihrem Besitzer einen höheren Rang gibt als den Salomos auf seinem windgetragenen Throne:

> Jeder, der das Manuskript der Etikette der Armut zu schreiben hat,
> legt ein Lineal aus den Streifen der Strohmatte auf die Seiten seines Körpers[9].

Armut im geistigen Sinne bedeutet das Fehlen jedweden Begehrens nach Reichtum, was einschließt, daß man auch die Segnungen des Jenseits nicht mehr wünscht. Einer der Aspekte wahrer Armut ist, daß der Mystiker niemanden um etwas bitten darf – Ansari, obgleich außerordentlich arm, bat niemals seine reichen Freunde um eine Decke, obgleich er wußte, daß sie ihm gerne eine gegeben hätten, aber »da sie mein Elend nicht erkannten, warum sollte ich sie fragen?« (N 347). Denn

9. Kalim, *Dīwān* (1336sh/1957), Ghazal Nr. 316.

zu bitten würde bedeuten, sich auf ein Geschöpf zu verlassen, und zu empfangen würde die Seele mit Dankbarkeit gegenüber dem Geber belasten, eine Last, die man höchst unangenehm empfand; in der Dichtung wie in der Umgangssprache hat das Wort *minnat*, ›Dankesschuld‹, einen negativen Wert für den Gläubigen.

Wenn der Mensch nichts für sich in dieser und der nächsten Welt wünscht, dann kann man ihn einen echten *faqīr* nennen (N 111). Denn etwas zu besitzen heißt, davon besessen zu werden – die Welt bezaubert diejenigen, die etwas von ihren Gütern besitzen, während der wahre *faqīr* »nichts besitzen und von nichts besessen sein soll« (L 108). Er braucht Gott, sonst nichts.

Spätere Sufis haben dieses Konzept der Armut soweit übersteigert, daß selbst Jesus, für die frühen Asketen das Ideal der Armut, als unvollkommen angesehen wurde, weil er eine Nadel mit sich zu tragen pflegte, was bewies, daß er seine Beziehung zur ›Welt‹ noch nicht ganz abgebrochen hatte; deshalb wurde ihm ein Platz nur im vierten Himmel, nicht in der Nähe des Herrn, zugewiesen. Diese Geschichte gehört zu den Lieblingsthemen persischer Dichter, wenn sie die Armut preisen (vgl. SD 85).



»Der Lebensunterhalt obliegt Gott«.
Moderne türkische Kalligraphie

Hujwiri hat ganz richtig über Form und Wesen der Armut gesprochen: »Ihre Form ist Not und Bedürftigkeit, aber ihr Wesen ist Glück und freie Wahl« (H 19). Der Derwisch, der Sufi kann sogar reich sein, wenn er nur die rechte Haltung hat, nämlich, daß sein äußerer Reichtum und seine Macht ihm nichts bedeuten, so daß er sie jeden Augenblick freiwillig aufgeben könnte. Die letzte Konsequenz – nachdem man diese und jene Welt aufgegeben hat – ist ›das Aufgeben aufzugeben‹, *tark at-tark*, sich ganz hinzugeben und dabei Armut, Hingabe und Aufgeben völlig zu vergessen.

Um das Jahr 900 wurde in Bagdad und anderswo darüber diskutiert, ob der Arme oder der Reiche höher stände. Die meisten Sufis stimmten darin überein, daß *faqr* höher stehe und dem Reichtum vorzuziehen sei – vorausgesetzt, daß es mit Zufriedenheit zusammenginge (N 417) – und das ist auch die allgemeine Überzeugung, wie sie etwa in Abu Najib as-Suhrawardis *Ādāb al-murīdīn*, einem der wichtigsten Handbücher des mittelalterlichen Sufismus, ausgedrückt ist.

Viele der frühen Quellen sind voll vom Lob des wahren Armen und setzen ihn manchmal auch dem wahren Sufi gleich. Doch Jami, der Abu Hafs Umar as-Suhrawardis Unterscheidung von ›Asket‹, ›Armer‹ und ›Sufi‹ – wie sie in *'Awārif al-ma'ārif* erklärt ist –, übernahm, betrachtete den *faqīr* im technischen Sinne als niedriger als den Sufi, für den *faqr* nur eine Station auf dem Pfade darstellt. Wenn der *faqīr* Armut selbst zum Ziel macht, dann wird er durch eben diesen »Willen zur Armut« von Gott verhüllt (N 11). Das ist im Grunde nur die Ausarbeitung eines Ausspruches von Ibn Khafif: »Der Sufi ist jemand, den Gott für Sich selbst aus Liebe auserwählt hat *(iṣṭafā)*, und der *faqīr* ist jemand, der sich in seiner Armut läutert in der Hoffnung, Gott näher zu kommen« (N 12).

Andere haben *faqr* als die zentrale Eigenschaft des Mystikers gepriesen, wie Rumi in einem interessanten Vergleich sagt:

> Armut ist wie der höchste Shaikh, und alle Herzen sind *murīde*,
> die Herzen der Liebenden kreisen um sie (D 890).

Und Hujwiri hat diese höchste Art der Armut sehr treffend beschrieben:

> Das Derwischtum in all seinen Bedeutungen ist metaphorische Armut, und inmitten all seiner untergeordneten Aspekte liegt ein transzendentes Prinzip. Die göttlichen Mysterien kommen und gehen über den Derwisch, so daß seine Angelegenheiten von ihm erworben werden, seine Handlungen ihm zugeschrieben werden und seine Gedanken ihm angeschrieben werden. Aber wenn seine Angelegenheiten von den Fesseln des Erwerbens befreit sind, werden seine Handlungen ihm nicht mehr selbst zugeschrieben. Dann ist er der Weg, nicht der Wanderer, d.h. der Derwisch ist ein Ort, über den etwas hinweggeht, nicht ein Wanderer der seinem eigenen Willen folgt (H 29).

Faqr ist hier fast mit *fanā*, ›Entwerden in Gott‹, gleichgesetzt, d.h. dem Ziel der Mystiker, wie Rumi ähnlich auch einmal im *Mathnawi* sagt (M V 672). Für 'Attar bilden in der Tat Armut und Entwerden das siebente und letzte Tal auf dem Wege zu Gott, nachdem der Wanderer die Täler des Suchens, der Liebe, Erkenntnis, Unbedürftigkeit, des *tauḥīd* und der Verwirrung durchschritten hat (MT).

In dieser Linie der Interpretation wurde ein Satz erfunden, der zu den Standardaussprüchen des späteren Sufismus gehört: *al-faqr idhā tamma huwa Allāh* – ›wenn *faqr* vollkommen wird, ist es Gott‹.

Das Herz, das in absoluter Armut entworden ist, lebt im ewigen Reichtum Gottes oder, besser gesagt, absolute Armut wird absoluter Reichtum. Das dürfte es wohl sein, was der Verfasser dieses Satzes gefühlt hat. Sein Ursprung ist unbekannt. Manchmal wird er als *ḥadīth* bezeichnet oder auf Uwais al-Qarani zurückgeführt, doch das ist unmöglich. Jami (N 267) schreibt ihn einem Schüler Kharaqanis zu; das wäre möglich, denn er wurde nach dem 11.Jahrhundert häufiger bei den Mystikern benutzt. Rumi (D 1948) liebte ihn ebenso wie Jami, und vor allem die Sufi-Orden, wie die Qadiriyya und Naqsh-

bandiyya, machten ihn auch bis nach Malaysia hin bekannt.[10] Die Gleichung von *faqr* und Entwerden, und der Nachdruck auf dem negativen, ›nichtexistenten‹ Aspekt der Dinge wird in der islamischen Kunst durch die weiten leeren Hallen der Moscheen ausgedrückt, die den Besucher mit ihrer numinosen Majestät erschauern lassen. Sie wird auch durch den negativen Raum in der Kalligraphie oder den Arabesken reflektiert. Denn nur durch vollkommenen *faqr* kann die geschaffene Welt ein leeres Gefäß für die Offenbarungen des ewig reichen Gottes werden.

Eine andere Tradition des Propheten jedoch behauptet, daß »Armut Schwärze des Gesichtes, d.h. Schande in beiden Welten« sei[11]. Wie kann man das nach so viel Lob der Armut erklären? Baqli sah darin eine Verdammung der Behauptung, ein *faqīr* zu sein (B 605); aber Sana'i hatte etwa ein Jahrhundert vor ihm eine geniale Interpretation erfunden: genau wie der Neger (der in klassischer arabischer Literatur sprichwörtlich als heiter gilt) glücklich ist und trotz seines schwarzen Gesichtes immer lacht, so ist der wahre Arme mit geistiger Freude und ständiger Fröhlichkeit in seiner Armut erfüllt (S 88). Das klingt weit hergeholt, ist aber ein typisches Beispiel dafür, wie die Sufis die Kunst der Interpretation behandelten. Gleichzeitig zeigt es den zentralen Platz, den die Sufis dem Glück der Armut zuschrieben, so daß sie wahrlich die *nihil habentes omnia possedentes* sind. Es gibt aber noch eine andere Interpretation der Schwärze des Gesichtes: vollkommene Armut ist der Zustand, da man das reine göttliche Wesen erreicht, welches das ›Schwarze Licht‹ ist, durch das man schaut und das selbst unsichtbar bleibt (CL 168, 176) – auch diese Auffassung legt

---

10. Şusut, *Islam tasavvufunda Hacegân Hanedani* (1958), S. 156; Jami, *Lawā'iḥ*, Nr. 8. Vgl. also al-Attas, *The Mysticism of Hamza al-Fansuri* (1970), S. 46, 226, 462. Eine Schrifttafel aus einer Qadiri-tekke in Konya, datiert 1819, (Privatsammlung Bonn) enthält einen persischen Vierzeiler, der mit diesen Worten endet. Sie werden u. a. von dem indo-persischen Dichter Mirza Bedil (st. 1721) zitiert, *Kulliyāt* (1962–65) Bd. I, S. 1009.
11. al-Khanqahi, *Guzīda*, S. 17.

Nachdruck auf die enge Beziehung zwischen *faqr* und *fanā*, Armut und Entwerden.

Eine andere, oftmals beschriebene Station ist *ṣabr*, ›Geduld‹, die der Koran als die Haltung Hiobs und Jakobs beschreibt: »Und Gott ist mit den Geduldigen« (Sura 2/103 u.a.). »Geduld heißt, vor den Pfeilen des göttlichen Geschicks unbeweglich zu bleiben«, sagt Muhasibi (W 283). Andere änderten das Wort ›göttliches Geschick‹ in ›Heimsuchungen‹ ab, doch der Sinn bleibt derselbe: vollkommene Geduld ist, zu akzeptieren, was immer von Gott kommt, auch die härtesten Schicksalsschläge. Entsprechend ihrer Tendenz, Stationen und Zustände zu klassifizieren, haben die Sufis auch die Geduldigen in drei Gruppen eingeteilt: der *mutaṣabbir*, ›der versucht, geduldig zu sein‹, der *ṣābir*, der ›in Heimsuchungen geduldig ist‹, und der *ṣabūr*, ›der unter allen Umständen geduldig ist‹. »Bei Gottes Befehlen Geduld zu zeigen, ist vorzüglicher als Fasten und Gebet« (N 164).

So wurde der alte arabische Spruch »Geduld ist der Schlüssel zur Freude« tausende von Malen von Mystikern und Dichtern wiederholt, und sie erfanden immer wieder neue Parabeln, um die Notwendigkeit dieser Tugend darzulegen: nur durch Geduld wird die Frucht süß, nur durch Geduld kann die Saat den langen Winter überstehen und sich zu Korn entwickeln, das wiederum den Menschen stärkt, der geduldig darauf wartet, daß es zu Mehl und Brot verwandelt wird. Geduld braucht man, um die endlosen Wüsten zu durchqueren, die sich vor dem Wanderer auf dem Pfade ausdehnen, und um die Berge zu übersteigen, die, mit steinherziger Brust, zwischen ihm und seinem göttlichen Geliebten stehen.

> Geduld, o Vater, ist ein Eisenschild,
> darauf Gott schrieb ›Der Sieg ist nun gekommen‹
> (M V 2479).

Doch so unerläßlich Geduld auch ist, sie ist nur ein Bote vom göttlichen Geliebten –

> Geduld sagt stets: ›Ich bringe frohe Botschaft
> von der Vereinigung mit Ihm' –

Doch Dankbarkeit sagt immer: ›Ich besitze
die ganze Scheuer Gnade doch von Ihm‹ (D 2142).

Geduld ist ein wichtiger Meilenstein auf dem Wege, doch wenn man die Station der Dankbarkeit *(shukr)* erreicht hat, ist man schon mit göttlicher Gnade gesegnet. Zweifellos steht Dankbarkeit höher als Geduld; das Problem, das sich den Sufis der alten Zeit stellte, war jedoch, ob ein geduldiger Armer oder ein dankbarer Reicher vorzuziehen sei. Man könnte sagen, Geduld sei lobenswerter als Dankbarkeit, denn Geduld geht gegen den Leib, während Dankbarkeit damit übereinstimmt, oder aber, daß die Spannung der beiden Zustände gelöst wird, wenn der Mensch *riḍā*, ›Zufriedenheit‹, erreicht, die ihn vervollkommnet. Auch Dankbarkeit wird in verschiedenen Stufen eingeteilt: Dankbarkeit für die Gabe, Dankbarkeit für das Nicht-Geben und Dankbarkeit für die Fähigkeit zu danken. Denn wenn der normale Mensch Lob verdient, wenn er seine Dankbarkeit beim Empfang einer Gabe ausdrückt, so sollte der Sufi auch dann dankbar sein, wenn sein Wunsch nicht erfüllt oder seine Hoffnung zuschanden geworden ist.

Eine berühmte Geschichte über Geduld und Dankbarkeit, die in fast allen Büchern über die frühen Sufis wiederholt wird, erscheint in Sana'is *Ḥadīqa* in folgender Form:

> Ein irakischer Sufi besuchte einen Shaikh aus Khorassan und fragte ihn, was der wahre Sufismus, wie er in seinem Lande gelehrt werde, sei. Er antwortete, wenn Gott ihnen etwas schicke, äßen sie es und wären dankbar, andernfalls wären sie geduldig und nähmen den Wunsch aus dem Herzen. Darauf sagte der Iraker: »Diese Art Sufismus üben im Irak unsere Hunde – wenn sie einen Knochen finden, fressen sie ihn, sonst gedulden sie sich und lassen es«. Und als sein Gefährte ihn fragte, wie er denn Sufismus definieren würde, sagte er: »Wenn wir etwas besitzen, so ziehen wir andere vor (d.h. wir geben es weg); wenn nicht, beschäftigen wir uns mit Dank und Lobpreis und bitten um Vergebung« (S 495).

Diese Geschichte zeigt deutlich den höheren Rang derer, die

Dank aussprechen, selbst wenn sie alles entbehren. Sie erinnert an das Gebet Hiobs, des großen Modells der Geduld in christlicher und muslimischer Überlieferung: »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen – gelobt sei der Name des Herrn«.

Auf der höchsten Ebene verstanden die Sufis, daß selbst die Fähigkeit zu danken eine göttliche Gabe, nicht ein menschlicher Akt ist (vgl. Q 80ff.), und deshalb muß man »für die Dankbarkeit dankbar sein« (B 515). Der Sufi, der so handelt, hat das Bild des Propheten vor sich, »der in der höchsten Seligkeit, im Ozean der überströmenden Dankbarkeit versunken zu sein, seinen Dank in der sprachlosen Sprache ausdrükken wollte, aber sich dazu unfähig fand und sagte: *lā uḥṣī thanā'an 'alaika,* ›Ich kann das Dir zukommende Lob nicht zählen« (B 514). Dieser Ausspruch gehört zu den Grundlagen der mystischen Dankbarkeit. Dankbarkeit ist im tiefsten Sinne Einsicht in das all-weise Wirken Gottes, wie 'Attar in seiner Beschreibung der mystischen Zustände sagt:

> Was ist Dankbarkeit? Die Rose schon im Dorn sich einzubilden,
> und den kaum sichtbaren Teil als Ganzes zu erkennen.
> (U 41).

Denn Dankbarkeit lehrt den Menschen, mit dem Auge des Herzens den Segen zu sehen, der in der Heimsuchung verhüllt ist. Aber »Dankbarkeit ist ein wilder Vogel, den zu fangen und zu fesseln schwierig ist«[12]. Geduld dagegen ist ein Reittier, das auf dem schwierigen Wege niemals versagt.

Shukr, ›Dankbarkeit‹, steht in Beziehung zu *riḍā*, ›Zufriedenheit‹. Das ist nicht ein geduldiges Ertragen und Erleiden aller Wechselfälle des Lebens, sondern Glücklichsein in Armut und Heimsuchung. »*Riḍā* ist die Freude des Herzens während der Bitterkeit des göttlichen Ratschlusses« (L 53), sagt Dhu'n-Nun. Hujwiri hat wahrscheinlich recht, wenn er feststellt, daß *riḍā* ein Ergebnis der Liebe ist, da der Liebende ja mit allem

12. Sanā'ī, *Sanā'ī'ābād*, Zeile 317.

zufrieden ist, was der Geliebte tut (H 180). Es ist sicherlich die Haltung des liebenden Herzens, doch die Sufis sind sich nicht einig, ob es eine Station oder ein Zustand ist. Ein Vers Sana'is definiert das *mufarrih*, eine Medizin, die das Herz fröhlicher macht und nervöse Spannungen löst (also eine Art Tranquillizer) wie folgt:

> Das *mufarriḥ*, das die Heiligen herstellen,
> wird im Krankenhaus der ›Zufriedenheit‹ bereitet
> (S 341).

Die Geschichte von Husri, einem Mystiker aus dem frühen 10. Jahrhundert, deutet das Wesen der Zufriedenheit an:

> Husri sagte einst im Gebet: »O Gott, bist Du zufrieden damit, daß ich mit Dir zufrieden bin?« Und die Antwort kam: »Du Lügner, wärest du zufrieden mit Mir, so würdest du nicht fragen, ob Ich mit dir zufrieden bin«. (T II 290).

Denn im vollkommenen *riḍā* sollte der Mystiker nicht daran denken, ob Gott seine Ergebung und seine Zufriedenheit angenommen hat oder nicht; er sollte vielmehr jeden göttlichen Ratschluß – Zorn oder Gnade – mit Gleichmut und Freude akzeptieren. Diese innere Freude, diese völlige Übereinstimmung mit Gottes Ratschlüssen verwandelt den Bettler in einen König und öffnet den Weg zu einer Teilnahme am göttlichen Willen, zur Liebe und »höherem Glauben an Vorherbestimmung«.

Die Mystiker sind geteilter Meinung, ob Furcht und Hoffnung *(khauf, rajā)*, Stationen oder Zustände sind. Sarraj meint, es seien Zustände, aber psychologisch gesehen würde man sie lieber bei den Stationen eingeordnet sehen; denn sie gehören zu den langdauernden Grundformen mystischen Lebens in seinen Anfangsstadien, ja auch noch in späteren Tagen. Furcht zu verspüren ist grundlegend für jeden frommen Muslim. Hat nicht der Koran oftmals von Gottesfurcht gesprochen, von Furcht vor dem Gericht, und enthält er nicht genug Warnungen, die das Herz auch des Frömmsten in Furcht erzittern lassen? Doch Hoffnung ist ebenso notwendig, denn Leben

wäre unmöglich ohne Hoffnung, und »Furcht und Hoffnung sind die beiden Schwingen der Handlungen, ohne die man nicht fliegen könnte« (L 62). Oder, wie Sahl es sah: Furcht ist ein männliches Element, Hoffnung ein weibliches, und beide zusammen erzeugen die tiefsten Glaubenswahrheiten (K 89).

Die frühen Asketen betonen den Aspekt der Furcht mehr als den der Hoffnung. Sie gingen sogar so weit, festzustellen, daß jemand, der in Furcht lebt, seinen Nachbarn Vertrauen einflößt, weil sie wissen, daß sie vor seinen Machenschaften sicher sind und ihn nicht niederer Absichten zu verdächtigen brauchen (W 223). Doch selbst ein Vertreter der reinen Liebesmystik wie Ruzbihan-i Baqli preist Gottesfurcht als »die Peitsche der göttlichen Machtvollkommenheit *(jabarūt)*, welche die zum Bösen anreizende Seele mit der Peitschenschnur ›korrektes Benehmen‹ *(adab)* schlägt« (BA 223). Das Kapitel ›Furcht und Hoffnung‹ in Ghazzalis *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* spiegelt sehr gut die verschiedenen Haltungen der Gläubigen im Hinblick auf diese Zustände wider und beweist, daß ein Gleichgewicht zwischen beiden Kräften für ein gesundes religiöses Leben unbedingt notwendig ist (G IV 288)[13].

Im Laufe der Zeit jedoch erwies sich die Hoffnung stärker als die Furcht, obgleich auch die fortgeschrittenen Mystiker die Furcht kannten, ja sie sogar genossen. Aber in ihrem Fall ist es nicht mehr die Furcht vor Gottes Gericht oder den Höllenschrecken, die sie ständig wachsam sein läßt, sondern die Furcht vor Gottes *makr*, Seiner ›Ränke‹. Denn selbst im Augenblick vollkommener Glückseligkeit kann der Mystiker niemals gewiß sein, daß Gott diesen seinen erhabenen Zustand nicht als Schlinge benutzen wird, ihn zu fangen, um ihn noch einmal zu weltlichen Gedanken wie Stolz und Heuchelei herabzuziehen und ihn so vom höchsten Ziel abzulenken. Wunder

13. AL-MAKKI, *Qūt al-qulūb*, Bd. II, S. 58ff. Vgl. die Definition von Khanqahi, *Guzīda*, S. 22: „Wer Gott nur in Furcht anbet, ist ein *ḥarūrī* (d. h., Kharijit); wer Ihn nur in Hoffnung anbetet, ist ein Murjiit, und wer Ihn in Liebe anbetet, ist ein *zindīq*, Ketzer." Nur eine ausgewogene Kombination der drei Elemente macht den echten Muslim aus.

konnten beispielsweise als göttliche Ränke erklärt werden, denn sie sind noch immer mit der Welt verbunden. Aber auch die kleinsten Freuden des Alltags konnten Gottes Ränke verbergen, die man fürchten mußte. Wer konnte denn überhaupt sicher sein, von Gott gerettet oder angenommen zu sein? Man konnte darauf hoffen, gewiß, doch niemals ohne Furcht.

Doch der Gedanke, ›gut von Gott zu denken‹, das heißt, Seinem Versprechen, Sünden zu vergeben, zu glauben, erwies sich im mystischen Leben als stärker. Hatte nicht auch die Tradition gelehrt, daß Gottes Gnade Seinem Zorn vorangeht? Aus diesem Glauben erwuchs das gesamte Gebetsleben der Sufis. Ebenso wie der feste Glaube an Gottes unendliche Gnade und die Hoffnung auf Seine Barmherzigkeit die Gebete eines frühen Sufis wie Yahya ibn Mu'adh durchdringen, hat man sich auch später immer an das Prinzip Hoffnung gehalten, wie Rumi einmal poetisch sagt:

> Hat jemand das Korn der Hoffnung in diese Erde gesät,
> dem der Lenz Seiner Gnade nicht hundertfache Frucht
> geschenkt hätte? (D 1253).

Hat aber der Wanderer einmal sein Ziel erreicht, so braucht er weder Furcht noch Hoffnung:

> Auf den Planken ›Furcht‹ und ›Hoffnung‹
> ist der Seemann stets;
> Doch wenn Mann und Planken schwinden,
> bleibt Versinken nur.

Die Stationen von Furcht und Hoffnung entsprechen in den Zuständen den *qabḍ* und *basṭ* genannten Gefühlen. *Basṭ*, von der Wurzel ›weiter werden, sich ausdehnen‹, bedeutet eine Ausweitung enthusiastischen Gefühls, vollkommene Freude und Glücksempfinden, das sich manchmal zu echtem ›kosmischen Bewußtsein‹ entwickeln kann, zu dem Gefühl, am Leben alles Geschaffenen teilzunehmen, zu jener Entzückung, die die berauschten Dichter Irans und der Türkei so oft besungen haben. Es war dieser Zustand, der sie dazu inspirierte, lange Ketten von Anaphern zu entwickeln, die um die Schönheit des göttlichen Geliebten kreisen – Verse, die versuchen, die unaus-

sprechlich leuchtende Glorie zu beschreiben und anderen jenen Zustand vollkommenen Glückes mitzuteilen, in dem die ganze Welt in verwandeltem Licht erscheint – transparent und mit schimmernden Farben von erlesener Schönheit erfüllt.

> Was ist *basṭ?* Die beiden Welten in *einer* Entrückung hinter sich zu lassen
> und sich auf hundert neue Welten zu stürzen (U 42).

Während aber *basṭ* die Erfahrung der Ausdehnung, vielleicht auch Verstärkung des Selbst, bringt, bedeutet *qabḍ*, ›Pressung‹, das Zusammenpressen der Seele, »seine Wohnung in einem Nadelöhr aufzuschlagen« (U 42). Es ist Finsternis, die bedrückende Wüste der Einsamkeit, in der der Mystiker Tage, ja Monate seines Lebens verbringen muß. Trotzdem ist *qabḍ* von einigen führenden Mystikern als höher denn *basṭ* angesehen worden, denn, wie Junaid sagt: »Wenn Er mich durch Furcht preßt, läßt Er mich von mir selbst verschwinden, aber wenn Er mich durch Hoffnung ausdehnt, gibt Er mich mir selbst zurück« (Q 33). In *qabḍ* verschwindet das Ich, und das ist dem erweiterten Selbstbewußtsein vorzuziehen, zu dem *basṭ* führt. Im Zustand von *qabḍ*, der dunklen Nacht der Seele, ist der Mensch völlig auf Gott angewiesen, ohne Spur von sich selbst, selbst ohne Kraft, noch etwas zu wünschen und zu hoffen, und eben aus dieser Dunkelheit kann plötzlich das Licht der Erfahrung der Einheit oder der Vision auftauchen – wie die ›Sonne um Mitternacht‹.

Aus den vorhergehenden Definitionen ist klar geworden, daß die Mystiker gern Paare von einander entgegengesetzten Zuständen bildeten. Die Handbücher zählen lange Listen solcher mystischen Zustände auf, deren wahre Bedeutung für den Uneingeweihten schwer zu verstehen ist. Sie sprechen von *ḥuḍūr wa ghaiba*, ›Gegenwart‹ und ›Abwesenheit‹, was man definieren kann als Gegenwart nahe Gott und Abwesenheit von sich selbst, oder auch umgekehrt. *Jam'*, ›Gesammeltsein‹ oder ›vollkommene Vereinheitlichung‹ geht zusammen mit *tafriqa*, Trennung nach der Einigung. *Sukr*, ›Rausch‹, wird verbunden mit *ṣaḥw*, ›Nüchternheit‹. Und schließlich erreicht

man die einander ergänzenden Zustände von *fanā*, ›Entwerden‹, und *baqā*, ›Bleiben in Gott‹. Besonders wichtig ist das Paar *sukr* und *ṣaḥw* für die mystische Terminologie; wir erwähnten es schon in Zusammenhang mit Junaids Kritik an Bayezid. Wahre Nüchternheit wird von Hujwiri als ›Erreichen des Ziels‹ definiert (H 230), und der gleiche Autor sagt, einer seiner mystischen Meister habe ihn gelehrt: »Berauschtsein ist ein Spielplatz für Kinder, während Nüchternheit das Todesfeld der Männer ist« (H 186).

Bevor wir die letzten Stationen und Zustände auf dem Pfade besprechen, muß noch eine Definition genannt werden, die zu einem besseren Verständnis mancher Phänomene helfen kann. Es ist das Wort *waqt*, wörtlich ›Zeit‹, das dann den ›gegenwärtigen Moment‹, den Augenblick, da dem Sufi ein gewisser Zustand geschenkt wird, ja, geradezu den *kairos* bezeichnen kann – oder in mittelalterlicher deutscher Terminologie das ›Nu‹. »Zeit ist ein schneidendes Schwert.« Das ›Nu‹ schneidet alles ab, was vorher oder nachher liegt, und läßt den Menschen in völliger Entblößung vor Gott stehen. Deswegen wird der Sufi auch *Ibn al-waqt*, ›der Sohn des Nu‹ genannt, d.h. er überläßt sich vollkommen dem Moment, um das anzunehmen, was Gott ihm schickt, ohne über Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft zu grübeln (vgl. N 285). Doch auf der höchsten Ebene der Erfahrung, wenn der *ṣūfī* in einen *ṣāfī*, ›Reinen‹ verwandelt ist, kann man sagen:

> Der Sufi ist der ›Sohn des *Nu*‹,...
> der *ṣāfī* ist im Lichte der Majestät versunken,
> nicht der ›Sohn‹ von irgendetwas, und frei von ›Zeiten‹
> und Zuständen (M III 1426, 1433–34).



Vierfaches *buwa* »Er«

Liebe und Entwerden[14]

Die letzten Stationen auf dem mystischen Pfade sind Liebe und Erkenntnis, Gnosis, *maḥabba* und *ma'rifa*. Manchmal wurden sie als einander ergänzend angesehen, manchmal galt Liebe als höher, manchmal Erkenntnis. Ghazzali ist der Meinung, daß »Liebe ohne Erkenntnis unmöglich ist – man kann nur lieben, was man kennt« (G IV 254). Die Sufis haben versucht, die verschiedenen Aspekte der *ma'rifa* zu definieren, eines Wissens, das man nicht mittels des diskursiven Verstandes erreichen kann, sondern das ein höheres Verständnis des göttlichen Mysteriums einschließt. In späterer Zeit ist der Terminus *'ārif*, ›Gnostiker, Erkennender‹ oftmals ganz allgemein für den fortgeschrittenen Mystiker verwendet worden, denn »der Gläubige sieht durch Gottes Licht, der Gnostiker sieht durch Gott« (L 41). Die meisten Mystiker würden wohl mit der Interpretation von Sura 27/34 »Könige zerstören eine Stadt, wenn sie in sie einziehen« übereinstimmen, in der das Wort ›König‹ als *ma'rifa* ausgelegt wird, denn die göttlich inspirierte Erkenntnis leert das Herz von allem anderen, so daß es nur noch Gott enthält (W 170). Die Gelehrten und die Theoretiker des Sufismus, wie Hujwiri (H 267), haben zahlreiche Definitionen von *ma'rifa* gegeben; doch die treffendste Formulierung stammt von Junaid: »Erkenntnis... ist, daß das Herz schwankt, ob es Gott für zu groß erklären soll, um begriffen zu werden, oder Ihn zu mächtig erklären soll, um wahrgenommen zu werden. Sie besteht darin, zu wissen, daß Gott das Gegenteil von allem ist, was man sich vorstellen könnte« (K 133).

Wir werden uns hier hauptsächlich mit denjenigen Strömungen befassen, in denen Liebe als der höchstmögliche Zustand ange-

---

14. S. Love, Muhammadan, in *ERE* Bd. VIII 176; Goldziher, *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie* (1919) ist eine grundlegende Studie. S. a. Schimmel, *Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam* (1954). Eine Anzahl von Gelehrten lassen durch die Titel ihrer Werke erkennen, daß ‚Liebe' für sie das Wesen des Sufismus ausmacht, s. Mir Valiuddin, *Love of God* (1968).

nommen wurde, da wir St. Augustins Wort folgen: *res tantum cognoscitur quantum diligitur*, »man kann etwas nur soweit erkennen als man es liebt«. Als Ausgangspunkt mag das Gebet des Propheten dienen: »O Gott, gib mir Liebe zu Dir und Liebe zu denen, die Dich lieben, und Liebe zu dem, das mich Deiner Liebe näherbringt, und mache mir Liebe zu Dir lieber als kühles Wasser« (G IV 253). Im frühen Sufismus war das Problem der Liebe der wichtigste Streitpunkt; denn die Orthodoxie akzeptierte *maḥabba* nur als ›Gehorsam‹, und selbst einige gemäßigte Mystiker sagten, »Gott zu lieben bedeute, Gottes Gehorsam zu lieben« (T I 287), oder: ›Wahre Liebe ist, im Gehorsam gegen den Geliebten zu handeln« (N 55). Abu Talib al-Makki hat die Vorstellungen des gemäßigten Sufismus zusammengefaßt, wenn er schreibt: »Der Prophet Gottes hat die Gottesliebe zu einer Bedingung des Glaubens gemacht, indem er sagte, daß Gott und Sein Gesandter dem Gläubigen lieber sein sollten als alles andere.«[15] Und die Sufis waren sich gewiß, daß »Gott nichts lieber ist, als daß der Mensch Ihn liebt« (T I 321).

Wenn Dhu'n-Nun sagt: »Furcht vor dem Höllenfeuer ist im Vergleich zu der Furcht, von dem Geliebten getrennt zu werden, wie ein Tropfen Wasser im gewaltigsten Ozean«[16], so hat er damit sehr schön das Thema dieser frühen Liebesmystik ausgesprochen. Sein jüngerer Zeitgenosse Sari as-Saqati in Bagdad, der als erster den Gedanken gegenseitiger Liebe zwischen Mensch und Gott formuliert hatte, drückt dasselbe Gefühl in einem Gebet aus, das von Hujwiri überliefert wird:

> Es ist Gottes Gewohnheit, daß die Herzen derer, die Ihn lieben, immer eine Vision von ihm haben, so daß deren Genuß sie befähigen kann, alle Heimsuchungen zu ertragen, und sie sagen in ihren Gebeten: »Wir halten alle Qualen für wünschenswerter als von Dir verhüllt zu werden. Wenn Deine Schönheit unserem Herzen enthüllt

15. al-Makki, *Qūt al-qulūb*, Bd. II, S. 50.
16. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, S. 116.

wird, denken wir nicht mehr an Heimsuchung« (H 111, vgl. A X 120).

Es war offenbar Saris Neffe Junaid, der die Wahrheit entdeckte: »Liebe zwischen zweien ist nicht korrekt, bis nicht der eine den anderen anredet: ›O du ich!‹« (T II 29).

Der ganze Komplex der Liebe war so unerschöpflich, daß die Mystiker verschiedene Stufen und unterschiedliche Ausdrücke erfanden, um sie zu klassifizieren; doch sind die Definitionen, die für *ḥubb, maḥabba, wudd* und *mawadda* gegeben werden, keineswegs klar. Die übliche Einteilung der Liebe in verschiedene Stufen war schon in der Frühzeit üblich. Bayezid sprach von der vierfachen Natur der Liebe: »Sie hat vier Zweige, einen von Ihm, das ist Seine Gnade, einen von dir, das ist, Ihm zu gehorchen, einen für Ihn, das ist dein Seingedenken, und einen zwischen beiden, und das ist Liebe‹ (A X 242). Abu Talib al-Makki kannte neun Aspekte der Liebe, und Hujwiri gibt eine Einteilung der Liebenden, die auch Ghazzali in etwas erweiterter Form übernahm: »Es sind diejenigen, die die Güte und Wohltat Gottes gegen sich betrachten und dadurch zur Liebe des Wohltäters geführt werden, und diejenigen, die so verzückt durch die Liebe sind, daß sie alle Gnadengaben als Schleier betrachten und durch die Betrachtung des Wohltäters (zum Bewußtsein Seiner) Gnaden gelangen‹ (H 308). Das heißt: Liebe kann von einigen durch mehr oder minder rationale Argumente erreicht werden, indem man vom Geschaffenen zum Schöpfer aufsteigt, während andere so völlig in der Schau des Schöpfers versunken sind, daß sie das Geschaffene nur betrachten, weil es von Seiner Größe zeugt.

Unter verschiedenen Aspekten der Liebe haben die Sufis u.a. *uns*, ›Vertrautheit‹, *qurb*, ›Nähe‹, *shauq*, ›Sehnsucht‹ erwähnt. Auch hier wechselt die Folge entsprechend ihrer persönlichen Erfahrung. Die aufsteigenden Stufen sind poetisch in dem Ausspruch angedeutet: »Die Herzen der Erkennenden sind die Nester der Liebe, die Herzen der Liebenden sind die Nester der Sehnsucht, und die Herzen der Sehnsüchtigen sind die Nester der Vertrautheit« (A X 362). Völlige Versunkenheit in

der Vertrautheit wird durch jene Geschichte illustriert, nach der ein Sufi von seinem Gastgeber in einen einsamen Winkel gesetzt und dort eine Woche lang völlig vergessen wurde. Als der Meister endlich kam und seinen Gast um Verzeihung bat, antwortete der Sufi: »Keine Sorge, Gott hat die Furcht vor Einsamkeit von Seinen Freunden hinweggenommen« (H 94) – die Vertrautheit mit Gott läßt keinen Raum für *waḥshat*, das Gefühl der Einsamkeit und des erschreckenden Alleinseins. Das Wort *waḥshat* wird im allgemeinen als Komplementärbegriff zu *uns* angegeben – es schließt das Gefühl der Einsamkeit in der Wildnis, weit entfernt von der Vertrautheit und Ruhe des Heimes, ein, aber auch die Entfremdung von allem Geschaffenen, wie sie der Sufi während seiner Vertrautheit mit Gott verspürt (G IV 291). *Uns* ist aber auch mit Gottes *jamāl*, den Manifestationen der liebenden, tröstenden Attribute Gottes, verbunden und wird dann in Gegensatz zu *haiba*, ›Ehrfurcht, Scheu‹, gesetzt, die im Herzen des Sufis erwacht, wenn sich Gottes Majestät und Macht manifestieren (vgl. A IX 377). Was *qurb*, ›Nähe‹, anbelangt, so haben die Sufis sich immer bemüht, sie als nicht-räumlich zu definieren. Es ist vielmehr eine ethische Nähe, die durch die Erfüllung von Gottes Geboten zustandekommt, also das Gegenteil der Trennung von Gott, die durch menschlichen Ungehorsam hervorgerufen wird (H 148).

Spätere Mystiker erfanden ein kompliziertes System verschiedener Grade der Nähe, wie etwa ›Nähe der Attribute‹ und ›Nähe der Namen‹, die alle auf den Grad der Aneignung von erhabenen, von Gott stammenden Eigenschaften hindeuten. Der Ausdruck *qurb an-nawāfil*, ›Nähe, die durch superrogative gottesdienstliche Werke hervorgebracht wird‹, geht auf ein *ḥadīth qudsī* zurück, das schon in sehr früher Zeit in Umlauf gewesen sein muß. Gott sagt:

> Mein Diener nähert sich Mir immer mehr durch superrogative gottesdienstliche Handlungen, bis Ich ihn liebe, und wenn Ich ihn liebe, bin Ich das Auge, durch das er sieht, und das Ohr, durch das er hört. Und wenn er sich

> Mir eine Spanne nähert, so nähere Ich Mich eine Elle, und wenn er gehend kommt, so komme Ich laufend (L 59).

Der Naqshbandiyya-Orden jedoch zieht *qurb al-farā'iḍ* vor, d.h. Nähe, die durch die pünktliche Erfüllung der vorgeschriebenen rituellen Pflichten entsteht und damit ›der Zustand der Propheten‹ ist, während *qurb an-nawāfil* als Station der Heiligen angesehen wird. Man muß aber hinzufügen, daß einige Mystiker den Ausdruck *qurb* überhaupt nicht akzeptierten, weil er eine Zweiheit zwischen Liebendem und Geliebten voraussetzt, während echter Sufismus aus der Verwirklichung der Einheit besteht (N 222).

Das gleiche Gefühl hat einige Mystiker dazu geführt, die Station der ›Sehnsucht‹ abzulehnen; denn man sehnt sich nach einem Abwesenden, während Gott niemals abwesend ist (N 222). Im Gegensatz zu denen, die Sehnsucht für unnötig, wenn nicht gar unerlaubt erklärten, da der wahre Liebende immer mit Ihm lebt, der »näher ist als die Halsschlagader« (Sura 50/16), rühmten sich andere ihrer Sehnsucht. So Bayezid, der ausrief: »Würden die acht Paradiese in meiner Hütte aufgetan und die Herrschaft über beide Welten in meine Hand gegeben, so würde ich doch für sie nicht jenen einen Seufzer hingeben, der morgens aus der Tiefe meiner Seele aufsteigt, wenn ich an meine Sehnsucht nach Ihm denke« (T I 159).

Andere wiederum behaupten, Sehnsucht habe kein Ende, da der Geliebte ja kein Ende hat. Je mehr sich der Mystiker dem göttlichen Geliebten nähert, desto mehr begreift er die unauslotbare Tiefe Seiner Eigenschaften, den Grund Seines Wesens, und deswegen kann seine Sehnsucht, in immer tiefere Tiefen zu tauchen, niemals enden. Ghazzali hat diesen Zustand in dem entsprechenden Kapitel des *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ausgezeichnet beschrieben (G IV 277). Und es war diese dynamische Kraft der Liebe und des Sehnens, die so viele persische Dichter inspiriert hat:

> Jeden Augenblick ist diese Liebe endloser,
> in jeder Zeit werden die Menschen darin mehr verwirrt
> (U 9);

so sagt 'Attar, und Hafiz fährt fort:

> Das Abenteuer zwischen mir und meinem Geliebten hat
> kein Ende –
> Denn was keinen Anfang hat, kann kein Ende haben.

Wie könnte man diese von Gott eingegebene Liebe adäquat beschreiben?

> Sie ist größer als hundert Auferstehungen; denn die Auferstehung ist eine Grenze, während Liebe unbegrenzt ist.
> Liebe hat fünfhundert Flügel, jeder vom göttlichen Thron bis zur niedersten Erde reichend (M V 2189/90).

So versucht Rumi die Größe und Gewalt der Liebe zu beschreiben, und 'Urfi ermahnt im späten 16. Jahrhundert die Liebenden, nicht unachtsam zu sein, denn:

> In jener heiligen Station ›Liebe‹ gibt es hundert Stätten,
> deren erste die Auferstehung ist[17].

Die einzige Möglichkeit, sich dem göttlichen Geliebten zu nähern, ist ständige Läuterung und Bekleidung mit göttlichen Attributen anstelle menschlicher Qualitäten. Junaid hat diese durch die Liebe bewirkte Verwandlung beschrieben: »Liebe ist die Vernichtung des Liebenden in Seinen Attributen und die Bestätigung des Geliebten in Seiner Essenz« (H 40). »Sie bedeutet, daß die Qualitäten des Geliebten an die Stelle der Qualitäten des Liebenden eintreten« (L 59). Viele Jahrhunderte später erfand Shah Waliullah von Delhi (st. 1762) ein passendes Symbol für die geistige Läuterung, indem er das traditionelle Bild des Feuers der Liebe erweiterte: Der Mensch, einem Eisstück gleich, wird in einem Kessel aufs Feuer gestellt; dort wird er schmelzen, warm werden, kochen und schließlich verdampfend der Hitze, wie sie der göttlichen Liebe innewohnt, nahekommen[18].

Ghazzali hat diese läuternde Liebe dem im Koran beschriebenen »guten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige im Himmel sind« verglichen (Sura 14/24); die Früchte zeigen sich

---

17. 'Urfi, *Kulliyāt*, S. 305.
18. Shah Waliullah, *Saṭa'āt* (1964), Nr. 40.

im Herzen, auf der Zunge und in den Gliedern (G IV 282). Diese Früchte sind Gehorsam gegenüber den Befehlen Gottes und ständiges Gedenken an den Geliebten, das dann das Herz erfüllt und über die Zunge läuft. Die Wichtigkeit des Gedenkens für die Entwicklung der Liebe ist oft von den Mystikern betont worden (s. S. 238 f.). Diese Liebe ist eine Flamme, die alles außer dem Geliebten verbrennt (M V 588), ebenso wie das Sehnen Gottes Feuer ist, das Er in den Herzen Seiner Freunde entzündet, um alles niederzubrennen, was ihre Herzen beschäftigen könnte (L 64).

Gehorsam, wie ihn die Sufis kennen, ist vollkommene Hingabe – Annahme des Willens des Geliebten, ob dieser sich nun in Güte oder in Zorn zeige. Liebe vermindert sich weder durch Grausamkeit noch wächst sie durch Güte (H 404), und der Liebende soll an der Tür des Geliebten bleiben, selbst wenn er fortgejagt wird – er muß »seine Seele zum Besen an Seiner Tür« machen (T II 193). Doch selbst dieser Grad der Hingabe schien späteren Generationen noch nicht genug, weil er noch einen Hauch Eigenwillen einschließt:

> Ich wünscht' Vereinigung mit Ihm,
> und Er wünscht sich die Trennung –
> So geb ich auf, was ich gewünscht,
> daß Sein Wunsch sich erfülle (G IV 117).

So sollte der wahre Liebende handeln! Qual und Tod sind willkommen, wenn der Geliebte sie anordnet.

> Wenn Du sagtest »Stirb!«, so stürbe ich gehorsam und sagte: »Willkommen sei, der mich zum Tode ruft!« (N 96; A X 301).

Denn Tod bedeutet die Vernichtung der individuellen Qualitäten, das Aufheben des Schleiers, der den ur-ewigen Geliebten von dem zeitlich geschaffenen Liebenden trennt.

»Es gibt nichts Gutes in der Liebe ohne den Tod« (G IV 300): Tod kann hier verstanden werden als Absterben von den Eigenschaften oder auch als leiblicher Tod, weil dieser den Liebenden zum Geliebten führt (A X 9). Die Tradition »Sterbt, bevor ihr sterbt« gab den Sufis die Möglichkeit, über das

Abtöten der niederen Qualitäten und die folgende geistige Auferstehung nachzudenken (vgl. U 10). Aber auch ›äußerer‹ Tod war ein Ziel in sich, wie der Fall Hallajs zeigt – denn er hebt das quälende Ich auf, das zwischen Liebendem und Geliebtem steht. Ghazzali berichtet eine rührende Geschichte über Abraham, der vom Todesengel gerufen wurde und sich weigerte, ihm zu folgen, weil er nicht glauben konnte, daß Gott jemanden töten würde, der ihn so sehr geliebt hatte. Aber er vernahm das Wort: »Hast du je einen Liebenden gesehen, der sich weigert, zu seinem Geliebten zu gehen?« Als er das hörte, übergab er seine Seele freudig dem Engel (G IV 253). Der Liebende, der gelernt hat, den Tod als Brücke, die zum Geliebten führt, zu akzeptieren, soll »seine Seele mit einem Lächeln hingeben gleich der Rose« (M V 1255). Deswegen tanzte Hallaj in Fesseln, als er zur Hinrichtung geführt wurde. Die Lehre, daß dem Märtyrer himmlische Privilegien zustehen, hat vielleicht dazu beigetragen, das Bild des ›Märtyrers der Liebe‹ zu formen, der eine besondere Stellung bei Gott einnimmt, wenn er vom Schwert der Sehnsucht getötet ward oder auf dem dornigen Pfade zum Geliebten gestorben ist, jenem Pfad, »wo tausende von Herzen und Leibern die Dornsträucher wie rote Blüten zieren«, wie Ghalib es beschreibt. Die Mystiker verließen sich auf das koranische Versprechen: »Nennt nicht jene tot, die im Wege Gottes gestorben sind; nein, sie sind lebendig« (Sura 3/163; B 281). Es ist das Schwert des *lā*, der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses, das die Liebenden erschlägt (M III 4098), und dann bleibt nichts ›als Gott‹ (M V 589). Kostbarer als alles andere ist die Belohnung für die, die durch Liebe getötet worden sind: die Sufis kannten und liebten das *ḥadīth qudsī*, das Shibli offenbart wurde, als er Gott fragte, welchen Sinn der Märtyrertod Hallajs habe: »Wen Liebe zu Mir tötet, für den werde Ich das Wergeld.« Der Märtyrer der Liebe wird durch Gott selbst belohnt werden; er wird nicht mehr von Ihm getrennt sein, für dessen Liebe er sein Blut vergossen hat.

Solche Gedanken haben die Mystiker dazu geführt, willig alle

Heimsuchungen auf sich zu nehmen, die sogar als Zeichen besonderer Güte Gottes angesehen wurden. »Wer den Schlag des Freundes nicht genießt, ist nicht aufrichtig in seiner Liebe« (L 50). Aber selbst das ist nicht genug – aufrichtig ist der, der den Schlag vergißt, wenn er seinen Freund erblickt[19]. Aus diesen Gedanken entwickelte die spätere Sufi-Dichtung das Bild des Geliebten als des Arztes, der den Patienten verwundet und heilt, denn »die Wunde heilt nur, der sie schlug« (A X 283). Heimsuchungen und Anfechtungen sind Zeichen dafür, daß Gott nahe ist, denn – um nochmals Hallajs kühnen Satz zu zitieren – »Das Leiden ist Er selbst.« Je mehr Er jemanden liebt, umso mehr wird Er ihn prüfen, indem Er ihm auch die letzte Spur irdischer Tröstungen hinwegnimmt, so daß der Liebende sich einzig und allein auf Ihn stützt (A IX 345). Verständlicherweise war unter den Sufis ein *ḥadīth* über dieses Leiden sehr verbreitet: »Die am meisten heimgesuchten Menschen sind die Propheten, dann die Heiligen, und so weiter.« Die Propheten haben am meisten zu leiden, da sie Gott am nächsten stehen, wie man aus vielen koranischen Erzählungen sieht, die dann im Laufe der Zeit noch ausgeschmückt wurden; und die Liste der leidenden Liebenden wird mit jedem Jahrhundert länger. ›Heimsuchung‹, *balā*, wird geistreich verbunden mit dem Wort *balā*, ›Ja‹, das die Seelen am Tage des Urvertrages sprachen, wodurch sie schon im voraus jede Heimsuchung akzeptierten, die Gott ihnen bis zum Gerichtstag auferlegen würde (SD 41; U 133). So wie der Traubensaft durch ständige ›Aufregung‹, nämlich Fermentation, geläutert wird, bis er Wein ist, und wie der Weizen gemahlen, geknetet und auch sonst offensichtlich mißhandelt wird, bis er Brot wird, so kann auch die Menschenseele nur durch Leiden reifen. Und wenn die Asketen Gottes Vergebung und Milde suchen *(raḥma)*, so suchen die Liebenden Seine Qual *(zaḥma)* – ein sinnreiches Wortspiel persischer Dichter, da die beiden Wörter in arabischer Schrift sich nur durch einen Punkt unterscheiden.

---

19. AL-MAKKI, *Qūt al-qulūb*, Bd. II, S. 67.

Dieser Genuß am Leiden, dieses Gefühl, daß Heimsuchung »das schnellste Roß ist, das den Menschen zur Vollkommenheit bringt« (wie Meister Ekkehart zur gleichen Zeit wie viele der großen Sufis feststellte), – diese ganze Haltung hat dazu beigetragen, daß sich in der späteren mystischen Dichtung eine Bildersprache entwickelte, die für den uneingeweihten westlichen Leser schwer genießbar ist und selbst bei modernen muslimischen Denkern auf Unverständnis stößt. So wird zum Beispiel der Liebende dem Poloball verglichen, der ohne Kopf und Fuß herumrollt, wohin der Polostock (meist symbolisiert in der langen Locke) des Freundes ihn auch treiben möge.

Vor dem 10. Jahrhundert jedoch wurden Diskussionen über mystische Liebe und Sehnsucht mehr theoretisch geführt. Die Frage war semantischer Natur. Schon das Wort *maḥabba* wurde von der Orthodoxie abgelehnt, und als die ersten Versuche gemacht wurden, das Wort *'ishq*, ›leidenschaftliche Liebe‹, in die Beziehung zwischen Mensch und Gott einzuführen, waren sogar die meisten Sufis dagegen, weil dieses Wort den Begriff überströmender, leidenschaftlicher Liebessehnsucht einschließt; und eine solche Eigenschaft konnte Gott, der Sich-Selbst-Genügende, doch keineswegs besitzen. Auch wäre es nicht erlaubt, sich dem Herrn mit solchen Gefühlen zu nähern. Nuri, der das Wort *'ishq* offenbar eingeführt hat, verteidigte sich, indem er erklärte, daß »der *'āshiq* auf Entfernung gehalten wird, während der *muḥibb* seine Liebe genießt« (B 289).

Es blieb Hallaj überlassen, mit diesem Wort die innere Dynamik des göttlichen Lebens auszudrücken – *le désir essentiel*, wie L. Massignon es nennt; ein Gedanke, der die spätere mystische Dichtung tief beeinflussen sollte, bis Fakhruddin'Iraqi die Worte des Glaubensbekenntnisses poetisch umwandelte in *lā ilāha illā 'l-'ishq*, »Es gibt keine Gottheit außer Liebe« – eine Formulierung, die ich auch oft von türkischen Sufis gehört habe.

Die Diskussion über mystische Liebe wurde noch komplizierter, als um 900 in Bagdad der Begriff des *ḥubb 'udhrī*, ›platonische Liebe‹, eingeführt wurde. Jamil, ein bekannter Dichter des

Stammes 'Udhra um 700, hatte seine keusche Liebe zu Buthaina in anmutigen Versen besungen, die fast die Liebeslyrik spanischer und französischer Troubadoure vorwegnehmen; und schon bald kam ein *ḥadīth* in Umlauf, demzufolge der Prophet gesagt haben sollte: »Wer liebt und keusch bleibt und stirbt, der stirbt als Märtyrer.« Muhammad ibn Da'ud, der Sohn des Gründers der zahiritischen Rechtsschule, verfaßte zu Hallajs Lebzeiten ein Buch über ideale keusche Liebe, das in hundert Kapiteln Gedichte über *ḥubb 'udhrī* enthält und die Notwendigkeit des ›Martyriums der Keuschheit‹ unterstreicht. Er und seine Anhänger leugneten die Möglichkeit gegenseitiger Liebe zwischen Gott und Mensch und schlossen jedes menschliche Objekt aus der mystischen Liebe aus. Aber zweihundert Jahre später flossen beide Ströme in den Versen der größten persischen mystischen Dichter zusammen.

Eine andere Anklage, die gegen die Liebestheorien der Sufis vorgebracht wurde, war, daß sie manichäische Ideen enthielten. Gott durch Liebe anzubeten erschien als die Sünde der Manichäer, der Erzketzer, die sich einbildeten, ihre Seelen seien Partikel des ewigen göttlichen Lichtes, im Leibe gefangen, und eine magnetische Kraft wolle sie wieder anziehen, um sie mit ihrem Ursprung zu vereinigen. Diese Interpretation ist für die frühen Stadien der mystischen Liebe inkorrekt, weist aber auf eine Entwicklung hin, die in den mystischen Liebestheorien angelegt war: Liebe wurde für viele der späteren Sufis eine Art ›Wachstumskraft‹, welche hilft, die in jedem Menschen angelegten Möglichkeiten zur Vervollkommnung zu entwickeln. Der ›wesenhafte Wunsch‹ von Hallajs Gott wird dann zu einer mehr oder minder magnetischen Kraft, die einst die Emanation bewirkt hat und nun alles wieder zu seinem Ursprung zurückzieht.

Aber Liebe, wie sie von den frühen Sufis erlebt wurde, ist eine starke persönliche und existentielle Erfahrung. Hallaj zögerte nicht, sie sogar noch höher als Glauben, *īmān*, zu stellen: »Es ist eine urewige göttliche Gnade, ohne die ihr nicht gelernt hättet, was das Buch oder was der Glaube ist« (P 610). Die

Mystiker fühlten, daß die Liebe, die sie erlebten, nicht ihr eigenes Werk war, sondern durch Gottes Wirken ins Leben gerufen wurde. Hatte nicht der Koran gesagt: »Er liebt sie und sie lieben Ihn« (Sura 5/59), ein Wort, das zeigt, daß Gottes Liebe der Liebe des Menschen vorausgeht? Und nur wenn Gott seinen Diener liebt, kann dieser Ihn wiederlieben; er kann aber auch die Liebe nicht zurückweisen, weil die Initiative von Gott kommt (A X 7). Liebe kann nicht gelernt werden; sie ist das Ergebnis göttlicher Gnade: »Wenn eine ganze Welt die Liebe zu sich ziehen wollte, könnte sie es nicht; denn sie ist eine Gabe, nichts Erworbenes. Sie ist göttlich« (H 398). Die Sufis, welche die allgemeine Überzeugung aller Muslime, daß die göttliche Größe alles andere überwältigt, noch vertieften, haben immer gefühlt, daß der Mensch viel zu schwach ist, um Gott zu suchen.

> Nicht ein einziger Liebender würde Vereinigung suchen,
> wenn der Geliebte sie nicht suchen würde (M III 4394),

singt Rumi dreihundert Jahre nachdem diese Gedanken erstmals formuliert worden waren. Der Gedanke, daß Gott ›ein verborgener Schatz‹ war, der sich sehnte, erkannt zu werden, ist aus diesem Gefühl entstanden, daß Gott lieben und geliebt werden wolle. Er ist, wie Muhammad Iqbal in unserer Zeit gesagt hat,

> gleich uns, der Gefangene des Wunsches[20].

Die Sufis haben oft versucht, den Zustand des wahren Liebenden in poetischen Bildern zu beschreiben. Bayezid sah die frühlingshafte Eigenschaft der Liebe: »Ich wanderte in der Steppe; es hatte Liebe geregnet, und der Boden war feucht – wie der Fuß des Menschen durch einen Rosengarten geht, so ging mein Fuß durch Liebe« (T I 155). Shibli nahm diese Frühlingsbilder auf, die dann zum Lieblingsmotiv der persischen Dichtung werden sollten. »Der Nu des Erkennenden ist gleich dem Frühlingstag; der Donner rollt, die Wolke weint,

20. Iqbal, *Zabūr-i 'ajam*, Teil II Nr. 29 (1927); s. A. Schimmel, *Botschaft des Ostens* (1977), S. 95.

der Blitz brennt, der Wind bläst, die Knospen tun sich auf und die Vögel singen – das ist sein Zustand: er weint mit seinen Augen, lächelt mit seinen Lippen, brennt in seinem Herzen, spielt mit seinem Haupt, spricht den Namen des Freundes und kreist um dessen Türe« (T II 177). In solchen Beschreibungen werden technische Traktate plötzlich zu reiner Poesie. Viele dieser Beschreibungen sind in die Form eines *ḥadīth* gekleidet, das beginnt: »Wahrlich, Gott hat Diener, die…« oder werden als *ḥadīth qudsī* vorgetragen, wie das von Ghazzali zitierte:

> Wahrlich, Ich habe solche unter Meinen Dienern, die Mich lieben, und Ich liebe sie; sie sehnen sich nach Mir, und Ich sehne Mich nach ihnen; und sie blicken auf Mich und Ich blicke auf sie… Und ihre Zeichen sind, daß sie den Schatten am Tage sorglich bewahren wie ein Hirt seine Schafe, und sich nach dem Sonnenuntergang sehnen, wie sich ein Vogel zur Abenddämmerung nach seinem Nest sehnt; und wenn die Nacht kommt und die Schatten sich vermischen und die Betten ausgebreitet und die Bettstellen aufgebaut werden und jeder Liebende mit seiner Geliebten allein ist, dann stehen sie auf ihren Füßen und legen ihr Gesicht auf die Erde und rufen Mich mit Meinem Wort und schmeicheln Mir mit Meinen Gnadengaben, halb schreiend und halb weinend, halb verwirrt und halb klagend, manchmal stehend, manchmal sitzend, manchmal kniend, manchmal sich niederwerfend, und Ich sehe, was sie um Meinetwillen ertragen und Ich höre auf das, was sie über Meine Liebe klagen… (G IV 278).

Diese Liebenden werden am Jüngsten Tage jenseits der Gemeinschaften der verschiedenen Propheten einen besonderen Platz erhalten, und diejenigen, die einander in Gott lieben, werden von einem Pfeiler aus rotem Granat auf die Bewohner des Paradieses herabsehen[21]. Aber mystische Liebe zu beschreiben ist ganz unmöglich – niemand konnte das besser ausdrücken als Sumnun, ›der Liebende‹: »Man kann etwas nur

21. AD-DAILAMI, *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf* (1962), S. 101, 363.

erklären durch etwas, das subtiler ist als es selbst. Es gibt aber nichts, was subtiler ist als die Liebe – wie also kann man sie erklären?« (H 173).

Wissenschaft würde auf diesem Wege nichts nützen – nur das Licht der Gnosis, das Licht der Gewißheit, wie es durch intuitives Wissen gewonnen wird, könnte helfen, dem Mysterium der Liebe näherzukommen. Die Wissenschaften sind wie Brillengläser, die selbst nichts sehen können, sondern zwischen Auge und Objekt stehen, wie ein Sindhi-Mystiker des 16. Jahrhunderts sagt, der ein modernes Bild gebraucht, aber der traditionellen Anschauung treu bleibt. Er erklärt dieses Bild durch ein angebliches *ḥadīth*, in dem *ʿilm*, ›Wissen‹, der ›größte Schleier‹ genannt wird, der den Menschen von Gott trennt. Auf dem Wege der Liebe ist der Intellekt wie »der Esel, der Bücher trägt« (Sura 62/5); er ist ein lahmer Esel, während die Liebe beschwingt wie Buraq ist, der den Propheten in die göttliche Gegenwart brachte (D 1997).

Der Gegensatz von Liebe und analysierendem Verstand war ein unerschöpfliches Thema für spätere Dichter; sie hätten gern

> den Intellekt wie einen Dieb gehangen,
> wenn Liebe sich als Landesherrscher naht (D 420).

So konnte die Gestalt Majnuns, des verrückten Liebenden, der ganz in der Betrachtung seiner Laila verloren war, zum Modell des mystischen Liebenden werden.

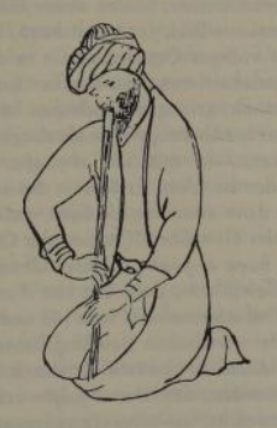
Liebe ist jedoch die menschlichste aller Qualitäten. Denn Gott hat Adam aus Liebe geschaffen; Adam trägt in sich das göttliche Abbild, und kein anderes Geschöpf kann ihm auf dem Wege der Liebe folgen.

> Wenn ein Engel Liebe spürt,
> wird er ein vollkomm'ner Mensch (U 96).

Die Mystiker zögerten nicht, solche, die Liebe nicht kannten, als ›Kuh‹, ›Esel‹, ›harter Stein‹ oder ›Vieh‹ zu bezeichnen, denn nach dem Koranvers sind manche »gleich dem Vieh, nein, noch mehr irregeleitet« (Sura 7/178). Auch der Ausdruck »niedriger als ein Hund« kommt vor (M V 2008); denn Tiere kennen zumindest einen Aspekt der Liebe.

Die hübscheste Geschichte dieser Art, die wahrscheinlich zuerst von ʿAttar (U 199) verwendet und dann von ʿIraqi nacherzählt wurde, handelt von einem Prediger in Schiras, der so eindrucksvoll über die Liebe sprach, daß alle in Tränen ausbrachen. Vor der Predigt hatte ihn ein Mann gefragt, ob er vielleicht wisse, wohin sein Esel entlaufen sei. Nach der Predigt fragte der Prediger die Gemeinde, ob jemand unter ihnen sei, der niemals Liebe gespürt habe.

Ein eselgleicher dummer Mensch
sprang eilig voller Blödheit auf.
»Bist du der Mann«, so sprach der Shaikh,
»deß Herz nie Liebe spürte?« – »Ja.«
»Hier ist dein Esel«, sagte er,
»Ich fand ihn, bring den Zügel her!«[22]



22. ʿIRAQI, *The Song of the Lovers* (1939), Pers. Text S. 59.

Der wahre Liebende ist es, der in beiden Welten am meisten geehrt wird – hat nicht der Prophet gesagt: »Der Mensch ist bei dem, den er liebt«? So ist der Liebende ständig mit Gott zusammen, den er unter Ausschluß alles anderen liebt (T II 85). Für die Sufis ist Liebe der einzig legitime Weg, um die niederen Instinkte zu erziehen. Asketische Regeln an sich sind rein negativ; so unerläßlich sie auch sein mögen, man muß sie aus Liebe durchführen. Nur durch eine solche Methode kann der *shaiṭān*, die niedere Seele, verwandelt werden – dann wird er wie Gabriel, und seine dämonischen Eigenschaften sterben (M IV 3648). Wenn der Mensch diesen Zustand des »liebenden *tauḥīd*« erreicht hat, schaut er mit dem Auge des intuitiven Wissens und versteht die Wege Gottes. Denn nur die liebende Annahme des göttlichen Willens kann das Rätsel von freiem Willen und Vorherbestimmung in einer höheren Einheit lösen. Ob der Schüler die letzte Station als Liebe oder als Erkenntnis, Gnosis, ansieht – er muß seine vorbereitenden Tätigkeiten, wie *dhikr* und Konzentration, immer weiter führen, so daß sie ihn vielleicht einmal ans Ziel, *fanā* und *baqā*, bringen mögen. Er sollte sich auf völliges Gesammeltsein in der Kontemplation *(murāqaba)* konzentrieren; von dort aus kann er vielleicht zur Schau *(mushāhada)* gelangen. Doch dies ist eine solche Schau, daß man sie nur annäherungsweise als ›Gegenwart‹ oder ›Nähe‹ beschreiben kann, die mit *ʿilm al-yaqīn*, ›gewisses Wissen‹ (L 69) verbunden ist. Von der Station des aufrichtigen *ʿilm al-yaqīn* geht es dann zum *ʿain al-yaqīn*, ›Schau der Gewißheit‹ oder ›Essenz der Gewißheit‹ (Station der Gnostiker), bis auch sie aufgeht in *ḥaqq al-yaqīn*, ›wahrer Gewißheit‹ oder ›Wirklichkeit der Gewißheit‹, dem Ort der Freunde Gottes. Die Ausdrücke selbst stammen aus Sura 102 und Sura 56/95, wo sie jedoch keinerlei mystischen Beiklang haben. Die Stufenleiter ist in Hallajs *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* als das Schicksal des Falters symbolisiert worden, der *ʿilm al-yaqīn* erfährt, wenn er das Licht der Kerze sieht, *ʿain al-yaqīn*, wenn er näherkommt und die Hitze spürt, und *ḥaqq al-yaqīn*, wenn er endlich von der Flamme verzehrt wird.

Die richtige Bedeutung von *fanā* ist eines der Kontrovers-Themen beim Studium des Sufismus. Das deutsche mittelalterliche Wort ›Entwerden‹ ist seiner Bedeutung näher als Worte wie ›Vernichtung‹, ›Zunichtewerden‹, ›Verschwinden‹, weil es das Gegenteil von ›Werden‹ ist.
Manche Gelehrte haben *fanā* mit dem Hindu- und buddhistischen Konzept des *Nirvana* gleichzusetzen gesucht; doch das ist nicht korrekt. Denn es bedeutet nicht, von einem leidensvollen Kreislauf der Geburten befreit zu werden, da der Islam die Vorstellung vom *karma* nicht kennt und die Realität der individuellen Seele anerkennt. *Fanā* ist in seinen Anfängen ein ethischer Begriff: der Mensch entwird seinen Eigenschaften, indem er Gottes Eigenschaften annimmt. Es ist damit der Platz des angeblichen *ḥadīth: takhallaqū bi-akhlāq Allāh,* »qualifiziert euch mit den Eigenschaften Gottes«, d.h. läutert durch ununterbrochenen seelischen Kampf eure eigenen niederen Qualitäten, tauscht sie mit jenen lobenswerten Eigenschaften aus, mit denen Gott Sich im Koran beschrieben hat. Die nächste Stufe ist »Entwerden in der Schau«, wenn die Seele vom urewigen Lichte Gottes umgeben ist. Und die dritte, endgültige Stufe ist das »Entwerden von der Schau des Entwerdens«, wenn man im *wujūd,* der ›Existenz‹ Gottes, untergeht, oder vielmehr im ›Finden‹ Gottes. Denn das Wort *wujūd*, das man im allgemeinen als ›Existenz‹ übersetzt, bedeutet ursprünglich ›gefunden werden‹ – und genau dieses ›Finden‹ und ›Gefundenwerden‹ erfährt der Mystiker.
Ein bekannter Vers weist auf die menschliche, in der Zeit geschaffene Existenz hin:

> Als ich sagte: Was habe ich gesündigt? antwortete sie:
> Deine Existenz ist eine Sünde, mit der keine andere vergleichbar ist (L 59).

Der Mensch sollte aber den Zustand wiederfinden, den er am Tag des Urvertrages besaß, als er existenzialisiert, von Gott mit individueller Existenz begabt wurde, was jedoch eine Trennung zwischen dem urewigen Gott und dem in der Zeit geschaffenen Menschen durch den Schleier des Geschaffenseins

einschloß (vgl. MM 65). Dieser Schleier kann während des Erdenlebens nicht völlig gehoben werden. Der Mystiker kann zwar nicht vollkommen und substantiell in Gott entwerden, kann aber für eine Zeitlang in dem unauslotbaren Ozean der Verwirrung verlorengehen, wie Kalabadhi es beschreibt:

> *Fanā*... kann daraus bestehen, von seinen eigenen Attributen abwesend zu sein, so daß jemand wirklich verrückt zu sein und seinen Verstand verloren zu haben scheint... Und doch ist er bewahrt, um seine Pflichten gegenüber Gott auszuüben... Anderseits kann er auch ein Führer sein, dem man folgen muß, und der diejenigen führt, die sich ihm anschließen (K 131).

Das Problem ist, ob der Mystiker nach einer solchen Erfahrung zu seinen eigenen Eigenschaften zurückkehren kann:

> Die großen Sufis... halten es nicht für möglich, daß der Mystiker nach dem Entwerden zu seinen eigenen Eigenschaften zurückkehrt. Sie behaupten, daß Entwerden eine göttliche Gnadengabe und ein besonderes Zeichen der Gunst für den Mystiker sei, nicht eine erworbene Kondition; es ist etwas, das Gott denen garantiert, die Er für sich erwählt und auserlesen hat (K 127).

Die beste Interpretation des *fanā* und des folgenden Zustands, *baqā*, stammt von dem japanischen Gelehrten Toshihiko Izutsu[23], der *fanā* erklärt hat als »völlige Aufhebung des Ich-Bewußtseins, wenn nur die absolute reine Eine Wirklichkeit als absolutes Bewußtsein vor ihrer Spaltung in Subjekt und Objekt übrig bleibt« – der Zustand, den die Sufis *jam'*, ›Vereinigung, Sammlung‹ nennen. Der Sufi erlebt die Rückkehr zu dem Augenblick, da Gott war und nichts außer Ihm. *Fanā* ist »sicherlich eine menschliche Erfahrung... aber der Mensch ist nicht das Subjekt dieser Erfahrung. Das Subjekt ist vielmehr die metaphysische Wirklichkeit selbst«. Man kann hier an Rumis Versuch denken, diesen Zustand mit einem grammati-

23. T. Izutsu, *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam* (1971), S. 39ff. – ein grundlegender Artikel.

schen Beispiel zu erklären: *māta Zaid*, ›Zaid ist gestorben‹; hier ist Zaid zwar das Subjekt, aber nicht das handelnde Subjekt (M III 3683).

Dann kann der Mensch den Zustand des *baqā*, ›Dauern‹ oder ›Bleiben in Gott‹ erreichen, und schließlich die ›zweite Trennung‹ oder ›Zusammenfassung‹, *jam' al-jam'* finden: »Der Mensch wird aus seinem absoluten Nichtsein erlöst, völlig umgeformt in ein absolutes Selbst. Die Vielheit wird wieder sichtbar – doch in verwandelter Form, nämlich als Determination der einen Wirklichkeit.« In diesem Zustand handelt der Mystiker ganz und gar durch Gott.

> Wenn du *baqā* suchst, erfrag es von den Derwischen;
> sie sind Kette und Einschlag für das Gewand *(qabā)* des
> *baqā* (SD 186),

sagt Sana'i mit einem feinen Wortspiel. Für die meisten Mystiker jedoch ist *baqā* besonders mit der prophetischen Aktivität verbunden. Gott, der der liebenden Seele versprochen hat, daß Er »ihr Auge, durch das Er sieht«, werden wird, hat auch gezeigt, wie sich die Handlungen der Propheten wiederum der Welt zuwenden, nachdem sie diesen Zustand erfahren haben. Denn nach der Schlacht von Badr (624) wurde Muhammad von Gott angeredet: »*Mā ramaita idh ramaita* – Nicht du hast geworfen, als du warfst, sondern Gott« (Sura 8/17). Obgleich viele Sufis behaupten, *baqā* erreicht zu haben, gewann die Unterscheidung zwischen den ›heiligmäßigen‹ und ›prophetischen‹ Aspekten der beiden Zustände in mystischen Theorien, vor allem in der Naqshbandiya-Schule, besondere Bedeutung.

Fanā darf aber nicht mit *ittiḥād*, ›Einigung‹, verwechselt werden; denn dieser Ausdruck setzt die Existenz zweier voneinander unabhängiger Wesen voraus und muß daher als häretisch betrachtet werden, ebenso wie *ḥulūl*, ›Einwohnung‹, was eine göttliche Inkarnation im Menschen bezeichnet. Orthodoxe Muslime haben nicht nur die Christen, sondern auch Hallaj und die Vertreter der Liebesmystik angeklagt, an *ḥulūl* zu glauben. *Fanā* dagegen ist das Entwerden des Mystikers in der göttlichen Gegenwart.

Spätere Mystiker haben versucht, *fanā* und *baqā* in wunderbaren Bildern zu umschreiben. Denn die Metaphern der islamischen Mystik und Philosophie sind nicht poetische Ornamente, sondern weisen vielmehr auf eine besondere Art des Denkens hin. So haben die Sufis zum Beispiel von der Erfahrung des Schwarzen Lichtes gesprochen – des Lichtes der Verwirrung: wenn das göttliche Licht im Bewußtsein des Mystikers ganz aufscheint, verschwinden alle Dinge und werden unsichtbar (die mittelalterlichen und Renaissance-Mystiker in Deutschland würden hier von der ›überhellen Nacht‹ sprechen). Das ist die Erfahrung des *fanā* – ein völliges Blackout aller Dinge, bis der Mystiker existentiell erfährt, daß diese Schwärze »in Wirklichkeit das Licht des Absoluten an sich« ist, denn die Existenz ist unsichtbar und erscheint als Nichts. Und die Klarheit dieses Schwarzen Lichtes zu erkennen, bedeutet, das grüne Wasser des Lebens zu finden, das nach der Legende in der tiefsten Dunkelheit verborgen ist – *baqā*, ›Dauer in Gott‹, liegt im Herzen des *fanā* verborgen.

Hallaj hatte die Allegorie vom Flamme und Falter benutzt, um die Stufen des Auslöschens zu beschreiben. Rumi, der Hallajs Ausruf *anā'l-Ḥaqq* erläutern will, vergleicht den Mystiker in diesem Zustand mit einem Stück Eisen, das, in den Schmelzofen geworfen, so durchglüht wird, daß es sich selbst als Feuer ansieht (M II 1445), obgleich keine substantielle Einigung erreicht werden kann. Dieser aus der christlichen Patristik und Mystik bekannte Vergleich findet sich auch bei den Nurbakhshi-Mystikern in Iran (MM 129).

Rumi hat auch Kharaqanis Wort »Es gibt keinen Derwisch in der Welt, und wenn es einen Derwisch gäbe, so ist er nicht vorhanden« zu erklären gesucht. Er kommt dem Geheimnis des *fanā* vielleicht am nächsten in seinem Vers:

> Gleich der Flamme der Kerze in der Gegenwart der Sonne
> ist er nicht-existierend, obgleich er äußerlich existiert
> (M III 3669–73).

Eines der merkwürdigsten Symbole für die Erfahrung von *fanā*

und *baqā* ist von 'Attar an bis zu dem indischen Mystiker des 18. Jahrhunderts, Mir Dard, verwendet worden: das göttliche Wesen wird mit einer Salzmine verglichen, in die ein Hund oder Esel fällt; das Tier verliert seine niederen Eigenschaften und wird ganz in Salz verwandelt und dort aufgehoben. Dieser Vergleich ist um so passender, als *bā-namak*, ›salzig‹, auch ›reizend, anmutig‹ bedeutet und so benutzt werden kann, um den anmutigen Geliebten zu beschreiben, in dem der Liebende ganz absorbiert wird[24].

In eben diesem Zustand der Absorption haben die Mystiker manchmal Aussprüche getan, die nicht in das orthodoxe, ja nicht einmal in das gemäßigt mystische Weltbild paßten. Die sogenannten *shaṭḥiyāt* (Plural von *shaṭḥ*), wie Hallajs *anā'l-Ḥaqq* oder Bayezids *Subḥānī*, »Preis sei Mir, wie groß ist Meine Majestät«, gehören zu den bekanntesten dieser theopathischen Ausrufe oder Paradoxe, denen Ruzbihan-i Baqli ein ganzes Buch gewidmet hat. Sie zu studieren gehört zu den interessantesten, aber auch schwierigsten Teilen der Geschichte des Sufismus, und die kühnen, teils jubilierenden, teils verwirrten Worte, die Ruzbihan zusammengestellt und existentiell und authentisch interpretiert hat, gestatten uns, einen Blick in die Tiefen mystischer Erfahrung zu werfen, die jedoch niemals in menschlichen Worten wirklich ausgedrückt werden kann[25].

Wie die Mystiker immer wieder neue Symbole erfunden haben, um *fanā* und *baqā* zu umschreiben, so haben sie auch versucht zu zeigen, was *tauḥīd* ist. *Tauḥīd*, ›Gott als Einen zu erklären‹, ist das Ziel des religiösen Lebens für den Muslim im allgemeinen und für den Sufi im besonderen. Hujwiri spricht von drei Arten des *tauḥīd:* Gottes Einheitserklärung Gottes, d.h. Sein Wissen von Seiner Einheit, Gottes Einheitserklärung für Seine Geschöpfe, d.h. Sein Befehl, daß der Mensch Ihn als

24. Das Bild erscheint schon bei 'Attar, *Dīwān* (1339sh/1960), Nr. 515; Rumi, *D.* 3041 und *M II* Zeile 1344, *M VI* Zeile 1856; Dard, *Dard-i dil* (in *Chahār Maqāla*), Nr. 161.
25. Eine gute Studie ist Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (1985).

Spätere Mystiker haben versucht, *fanā* und *baqā* in wunderbaren Bildern zu umschreiben. Denn die Metaphern der islamischen Mystik und Philosophie sind nicht poetische Ornamente, sondern weisen vielmehr auf eine besondere Art des Denkens hin. So haben die Sufis zum Beispiel von der Erfahrung des Schwarzen Lichtes gesprochen – des Lichtes der Verwirrung: wenn das göttliche Licht im Bewußtsein des Mystikers ganz aufscheint, verschwinden alle Dinge und werden unsichtbar (die mittelalterlichen und Renaissance-Mystiker in Deutschland würden hier von der ›überhellen Nacht‹ sprechen). Das ist die Erfahrung des *fanā* – ein völliges Blackout aller Dinge, bis der Mystiker existentiell erfährt, daß diese Schwärze »in Wirklichkeit das Licht des Absoluten an sich« ist, denn die Existenz ist unsichtbar und erscheint als Nichts. Und die Klarheit dieses Schwarzen Lichtes zu erkennen, bedeutet, das grüne Wasser des Lebens zu finden, das nach der Legende in der tiefsten Dunkelheit verborgen ist – *baqā*, ›Dauer in Gott‹, liegt im Herzen des *fanā* verborgen.

Hallaj hatte die Allegorie vom Flamme und Falter benutzt, um die Stufen des Auslöschens zu beschreiben. Rumi, der Hallajs Ausruf *anā'l-Ḥaqq* erläutern will, vergleicht den Mystiker in diesem Zustand mit einem Stück Eisen, das, in den Schmelzofen geworfen, so durchglüht wird, daß es sich selbst als Feuer ansieht (M II 1445), obgleich keine substantielle Einigung erreicht werden kann. Dieser aus der christlichen Patristik und Mystik bekannte Vergleich findet sich auch bei den Nurbakhshi-Mystikern in Iran (MM 129).

Rumi hat auch Kharaqanis Wort »Es gibt keinen Derwisch in der Welt, und wenn es einen Derwisch gäbe, so ist er nicht vorhanden« zu erklären gesucht. Er kommt dem Geheimnis des *fanā* vielleicht am nächsten in seinem Vers:

> Gleich der Flamme der Kerze in der Gegenwart der Sonne
> ist er nicht-existierend, obgleich er äußerlich existiert
> (M III 3669–73).

Eines der merkwürdigsten Symbole für die Erfahrung von *fanā*

und *baqā* ist von ʻAttar an bis zu dem indischen Mystiker des 18. Jahrhunderts, Mir Dard, verwendet worden: das göttliche Wesen wird mit einer Salzmine verglichen, in die ein Hund oder Esel fällt; das Tier verliert seine niederen Eigenschaften und wird ganz in Salz verwandelt und dort aufgehoben. Dieser Vergleich ist um so passender, als *bā-namak*, ›salzig‹, auch ›reizend, anmutig‹ bedeutet und so benutzt werden kann, um den anmutigen Geliebten zu beschreiben, in dem der Liebende ganz absorbiert wird[24].

In eben diesem Zustand der Absorption haben die Mystiker manchmal Aussprüche getan, die nicht in das orthodoxe, ja nicht einmal in das gemäßigt mystische Weltbild paßten. Die sogenannten *shaṭḥiyāt* (Plural von *shaṭḥ*), wie Hallajs *anā'l-Ḥaqq* oder Bayezids *Subḥānī*, »Preis sei Mir, wie groß ist Meine Majestät«, gehören zu den bekanntesten dieser theopathischen Ausrufe oder Paradoxe, denen Ruzbihan-i Baqli ein ganzes Buch gewidmet hat. Sie zu studieren gehört zu den interessantesten, aber auch schwierigsten Teilen der Geschichte des Sufismus, und die kühnen, teils jubilierenden, teils verwirrten Worte, die Ruzbihan zusammengestellt und existentiell und authentisch interpretiert hat, gestatten uns, einen Blick in die Tiefen mystischer Erfahrung zu werfen, die jedoch niemals in menschlichen Worten wirklich ausgedrückt werden kann[25].

Wie die Mystiker immer wieder neue Symbole erfunden haben, um *fanā* und *baqā* zu umschreiben, so haben sie auch versucht zu zeigen, was *tauḥīd* ist. *Tauḥīd*, ›Gott als Einen zu erklären‹, ist das Ziel des religiösen Lebens für den Muslim im allgemeinen und für den Sufi im besonderen. Hujwiri spricht von drei Arten des *tauḥīd:* Gottes Einheitserklärung Gottes, d.h. Sein Wissen von Seiner Einheit, Gottes Einheitserklärung für Seine Geschöpfe, d.h. Sein Befehl, daß der Mensch Ihn als

---

24. Das Bild erscheint schon bei ʻAttar, *Dīwān* (1339sh/1960), Nr. 515; Rumi, *D.* 3041 und *M II* Zeile 1344, *M VI* Zeile 1856; Dard, *Dard-i dil* (in *Chahār Maqāla*), Nr. 161.
25. Eine gute Studie ist Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (1985).

Einen erklären soll, und die Erschaffung der Einheitserklärung in seinem Herzen; und schließlich die Einheitserklärung der Menschen, d.h. daß sie wissen, daß Gott Einer ist (H 278). Für die orthodoxen Mystiker bedeutet *tauḥīd* zunächst die Anerkenntnis, daß es keinen Handelnden als Gott gibt, und daß alles und jeder von Ihm abhängig sind. Dieser Gedanke konnte leicht zu der Anerkenntnis ausgeweitet werden, daß nur Er wirkliche Existenz besitzt und daß nur Er das Recht hat, ›Ich‹ zu sagen – das heißt, daß Gott das einzig wirkliche Subjekt ist[26].

In seinem Kapitel über Liebe im *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* definiert Ghazzali die orthodoxe Art, *tauḥīd* zu erreichen, sehr schön:

> Wer immer die Welt betrachtet, weil sie Gottes Werk ist, und sie kennt, weil sie Gottes Werk ist, und sie liebt, weil sie Gottes Werk ist, schaut nur auf Gott und kennt nichts außer Gott und liebt nichts als Gott; er ist der wahre Einheitsbekenner *(muwaḥḥid)*, der nichts außer Gott sieht, nein, der sich auch nicht um seiner selbst willen anblickt, sondern weil er Gottes Diener ist – und von einem solchen Menschen sagt man, daß er im Einheitsbekenntnis und von sich selbst entworden ist (G IV 276).

Das ist eine erweiterte Formulierung dessen, was ein früherer, von Hujwiri zitierter Sufi gesagt hat: »Einheitsbekenntnis ist, daß nichts deine Seele beschäftigen soll außer Gott« (H 158). Junaid seinerseits hat den Gedanken des *tauḥīd* zum Tag des Urvertrages zurückgeführt:

> Einheitsbekenntnis ist, daß der Mensch wie eine Figur in den Händen Gottes sein soll, eine Figur, über die Seine Befehle hinweggehen, wie Er es in Seiner Allmacht bestimmt, und daß er im Meer Seiner Einheit versunken sein soll, entworden von sich selbst, dem Rufe der Menschen an ihn und seiner Antwort an sie abgestorben,

26. Eine ausgezeichnete Analyse gibt R. Gramlich, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus* (1975); s.a. A. Schimmel, *The Sufis and the Shahāda* (1983).

> absorbiert in der Wirklichkeit der göttlichen Einheit in wahrer Nähe, und verloren für Sinne und Handlungen, weil Gott in ihm das erfüllt, was Er von ihm gewollt hat, nämlich, daß sein letzter Zustand gleich seinem ersten Zustand werde, und daß er werden soll wie er war, bevor er war (H 282–83).

Wahres *tauḥīd* bedeutet also, »das *tauḥīd* zu vergessen« (B 383). Es ist ein Zustand, in dem die Scharfsichtigen blind werden und die Verständigen verwirrt (L 33). Die Dichter haben oftmals den Vers wiederholt:

> Und in allen Dingen liegt ein Zeugnis für Ihn,
> das darauf hinweist, daß Er einer ist (L 33).

Die alles durchdringende Gegenwart Gottes, wie der *muwaḥḥid* sie erfährt, ist von den Sufis oft mit dem Satz ausgedrückt worden: »Ich sehe nichts, wo ich nicht Gott vor ihm, nach ihm, mit ihm und in ihm gesehen habe.« Teile dieses Satzes sind von verschiedenen späteren Schriftstellern auf die ersten vier Kalifen des Islam zurückgeführt worden, um die vier verschiedenen Wege derer, die *tauḥīd* bekennen, auszudrücken. Doch Hujwiri gibt eine richtige Version: Muhammad ibn Wasi' sagte: »Ich habe niemals etwas gesehen, ohne Gott darin zu sehen«, ein Wort, das auf einen fortgeschrittenen Zustand der Kontemplation hinweist, in dem der Mystiker nur den Handelnden erblickt. Eine solche Einsicht kann durch vollkommenen Glauben erreicht werden und ist *istidlālī*, ›durch Inferenz erreicht‹. Shibli dagegen rief aus: »Ich habe niemals etwas gesehen außer Gott« – verzückt *(jadhbī)*, sieht er nur Gott, sonst nichts (H 91, 330).

Von diesem Ausspruch Shiblis ausgehend, kommt man leicht zu dem Gefühl, das in so vielen persischen und türkischen Versen ausgedrückt ist:

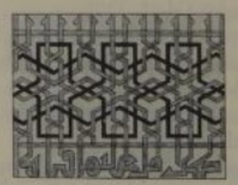
> In Moscheen und Tavernen, unter Heiden und Muslimen
> sah ich nichts als Gott!

Die Mystiker konnten solche Aussprüche mit dem koranischen Wort »Wohin immer ihr euch wendet, dort ist das Antlitz Gottes« (Sura 2/109) stützen, einem Koranvers, der zum Eck-

stein für die späteren mystischen Theorien wurde und für die Sufis den Beweis lieferte, daß Gott, der einzige Handelnde und einzige wirklich Existierende, dem erleuchteten Mystiker in jeder Gestalt und hinter jeder Verkleidung sichtbar wird, wie Sana'is berühmte Zeilen beteuern:

> Das Wort, das du vom Glauben sprichst,
> mag Syrisch und Hebräisch sein,
> der Ort, in dem den Herrn du suchst,
> Jabalqa kann's, Jabalsa sein (SD 52).

Von hier aus ist nur noch ein Schritt zu dem Gefühl von Gottes allumfassender Gegenwart, das persische Dichter seit 'Attar (U 223) in dem Satz *hama ūst*, ›Alles ist Er‹, zusammengefaßt haben. Diese Interpretation des *tauḥīd* ist jedoch immer von der Orthodoxie und den gemäßigten Sufis angegriffen worden, weil sie offenbar die Transzendenz Gottes leugnet. Aus solchen enthusiastischen Ausdrücken der Einheit, wie sie sich bei den meisten persischen Mystikern und Dichtern mehr oder minder deutlich finden lassen, haben westliche Gelehrte den Eindruck gewonnen, daß Sufismus nichts als maßloser Pantheismus sei.
Sarraj, der den Anfängen der mystischen Spekulation noch ziemlich nahe steht, hat sicher recht, wenn er sagt, daß die vielfältigen Definitionen des *tauḥīd* nicht erklärbar sind und nur einen schwachen Abglanz der Wirklichkeit vermitteln, »und wenn es in Erklärung und Ausdruck eintritt, verbirgt sich sein Glanz und verschwindet« (L 31).



»Was immer auf Erden ist, ist vergänglich« (Sura 28/88). Konya, um 1250

Formen der Anbetung[27]

Ritualgebet

Einer der fünf Pfeiler des Islam ist das Ritualgebet (*ṣalāt*, persisch und türkisch *namāz*), das fünfmal täglich zu vorgeschriebenen Zeiten zwischen dem Augenblick vor Sonnenaufgang und nach Beginn völliger Dunkelheit vollzogen werden muß. Im Koran ist das Nachtgebet den Gläubigen empfohlen, wenn auch nicht verpflichtend auferlegt. Frühe islamische Asketen und Mystiker betrachteten das Ritualgebet, dem Propheten folgend, als eine Art Himmelfahrt, als *mi'rāj*, die sie in die unmittelbare Gegenwart Gottes führte. »Ritualgebet ist der Schlüssel zum Paradies«, sagt eine Tradition; aber für den Mystiker war es noch mehr. Einige verbanden das Wort *ṣalāt* mit der Wurzel *waṣala*, ›ankommen, verbunden sein‹; so wurde das Gebet für sie zur Zeit der Verbindung, zum Augenblick der Nähe zu Gott (L 150). Stellte nicht der Koran oftmals fest, daß alle Geschöpfe ins Dasein gebracht worden waren, um Gott anzubeten? Deshalb waren diejenigen, die besondere Nähe zum Herrn zu erlangen und ihren Gehorsam, ihre Liebe zu beweisen suchten, auch diejenigen, die dem Ritualgebet die größte Wichtigkeit zuschrieben. Ja, sie mochten sogar imstande sein, den Todesengel warten zu lassen, bis ihr Gebet beendet war (T II 113).

Eine der Vorbedingungen des Ritualgebetes ist die rituelle Reinheit *(ṭahāra)* entsprechend den Regelungen in der prophetischen Tradition. Die Mystiker legten großen Wert auf die genaueste Ausführung der Waschungen, die für sie zu Symbolen der Reinigung der Seele wurden (H 293). Shibli, der die Gefühle seiner mystischen Freunde gut wiedergibt, sagt: »Wenn immer ich irgendeine Regel der rituellen Reinheit miß-

27. F. Heiler, *Das Gebet* (5. Aufl. 1923, und Reprint) ist noch immer die beste Einführung in das Problem des Gebetes vom religionshistorischen Standpunkt aus. Ghazzalis Ansichten sind dargelegt in E. E. Calverley, *Worship in Islam* (1925). Für eine Auswahl islamischer Gebete s. A. Schimmel, *Denn Dein ist das Reich* (1978).

achtet habe, kommt irgendeine nichtige Idee in mein Herz« (H 293). Die hagiographischen Werke sind voll von Geschichten über Sufis, die ihre Reinigung so ernst nahmen, daß sie sogar die große Waschung *(ghusl)* vor jedem Gebet oder vor dem Besuch ihrer geistigen Führer vornahmen (N 292); denn solch ein Besuch war für sie eine dem Gebet vergleichbare Pflicht. Manche reinigten sich selbst mitten im zentralasiatischen Winter in einem Fluß, andere wurden entrückt, wenn das Wasser für ihre Waschung nur über ihre Hände gegossen wurde, und wieder andere rühmten sich, daß sie das Morgengebet noch mit der rituellen Reinigung des Abendgebetes vollziehen könnten, was bedeutet, daß sie weder geschlafen hatten noch durch irgendeine körperliche Funktion verunreinigt waren. Manche sollen sogar mehrere Tage im Zustand der rituellen Reinheit geblieben sein. In den Einzelheiten des Ritualgebetes folgten die frühen Sufis den Vorschriften des Gesetzes genau. Sie versuchten, das Vorbild des Propheten auch in den kleinsten Details nachzuahmen. Da eine Tradition sagt, daß Muhammad einmal wegen einer Fußwunde nach der Schlacht von Uhud das Gebet auf Zehenspitzen verrichtet habe, wollten ihm einige Sufis auch darin folgen; aber ein Traum informierte einen von ihnen, daß diese Form für den Propheten vorbehalten sei, sodaß der normale Gläubige sie nicht nachzuahmen brauche (X 24). Waren sie bettlägerig, so wiederholten sie jede Prostration und jede Bewegung doppelt, weil nach der Tradition »das Gebet des Sitzenden nur halb soviel wert ist wie das des Stehenden« (X 39; vgl. S. 144). Es gibt auch Geschichten über Sufis, die, obgleich sie sich sonst überhaupt nicht bewegen oder gehen konnten, ihre Kraft wiedergewannen, sobald der Gebetsruf erschallte, um nach Vollziehung ihrer religiösen Pflichten wieder in ihren Schwächezustand zurückzufallen.

In dem Augenblick, da der Mystiker die *niya*, die Absicht, formuliert, sein Gebet mit der genauen Anzahl der *rak'as* (Einheiten von Neigung, Niederwerfen usw.) zu verrichten, drückt er auch die Absicht aus, sich von allem Geschaffenen

abzuwenden. Während des Gebetes fühlt er sich, als stände er am Jüngsten Tag vor Gott. Muhasibi hat dieses Gefühl überwältigender Ehrfurcht beschrieben:

> Was im Herzen des Mystikers vorherrscht, während er betet, ist das Gefühl vom Mysterium Dessen, in Dessen Gegenwart er steht, von der Macht Dessen, Den er sucht, und von der Liebe Dessen, Der ihn mit vertrautem Gespräch begnadet, und dessen ist er sich bewußt, bis er sein Gebet beendet hat; und infolge der Ehrfurcht, die er gegenüber der Majestät Gottes fühlt, verläßt er es mit einem so verwandelten Gesicht, daß seine Freunde ihn kaum erkennen. Es ist doch so, daß jemand, der in die Gegenwart eines Königs oder in die Gegenwart einer Person, die er ersehnt oder fürchtet, kommt, vor ihm steht in einer Haltung, die verschieden ist von seiner Haltung, bevor er eintrat; und er geht hinweg mit verändertem Gesicht. Wie sollte es nicht genau so sein mit dem Herrn der Welten, der nicht aufhört und nie aufhören wird, und der nicht seinesgleichen hat[28]?

Muhasibis jüngerer Zeitgenosse Kharraz läßt »in einem Buch, in dem er die Sitten des Ritualgebetes beschreibt« (L 152f.) uns die im Gebet erforderliche Haltung des Mystikers noch deutlicher spüren:

> Wenn du ins Gebet eintrittst, sollst du in die Gegenwart Gottes kommen, wie du am Tage der Auferstehung kommen würdest, wenn du vor Ihm stehst ohne Vermittler; denn Er bewillkommnet dich und du sprichst vertraulich mit Ihm, und du weißt, in wessen Gegenwart du stehst; denn Er ist der König der Könige. Wenn du deine Hände erhoben hast und sagst ›Gott ist größer‹, dann laß nichts in deinem Herzen bleiben als Verherrlichung, und laß zur Zeit der Verherrlichung nichts in deinem Sinn sein außer der Glorie Gottes des Hocherhabenen, so daß du diese und die nächste Welt vergißt, während du Ihn preist.

28. M. Smith, *Readings*, Nr.16; al-Muhasibi, *Kitāb ar-ri'āya* (1940), S. 28.

> Wenn der Mensch sich im Gebet beugt, dann soll er sich nachher erheben und sich dann wieder beugen, um für andere zu beten, bis jedes Gelenk in seinem Leibe ganz dem Throne Gottes zugewandt ist, und das bedeutet, daß er Gott den Allerhöchsten rühmt, bis nichts in seinem Herzen ist als Gott der Höchst Ruhmvolle, und er so wenig von sich denkt, daß er sich geringer als ein Staubkörnchen fühlt[29].

Die poetische Beschreibung dieses Zustandes der Ehrfurcht, in der sich alle Glieder in Anbetung sammeln und Leib und Seele ganz auf Gott gerichtet sind, findet sich in Rumis Geschichte von Daquqi und seinem Gebet mit der Gemeinde (M III 2140–48):

Daquqi trat nun zum Gebete vor,
Wie Stickerei – das Volk wie Seidenflor,
Und Könige vom Seelen-Fürstentum,
Sie knieten hinter dem Imam voll Ruhm.
Als sie im Rufe: »Gott ist groß!« sich fanden,
Wie Opfer sie von dieser Welt entschwanden:
Der Sinn des »Gott ist groß!« ist: »Wir sind hier
Und werden ganz zum Opfer, Herr, vor Dir!«
Man spricht dies Wort, wenn man ein Opfer schlachtet:
Ihr sprecht es nun, da ihr euch selbst Ihm brachtet.
Die Seele – Abraham – spricht: »Gott ist groß!«
Dem Leibe – Isma'il – als Opferlos.
Den Leib hat Lust getötet – er vergeht
»Im Namen Gottes«: Opfer im Gebet.
Wie beim Gericht stehn sie vor Gott in Reihn,
In Prüfung treten sie und Zwiesprach ein.
Voll Tränen sind sie, wie am Jüngsten Tag
Die fromme Schar vor Gott wohl stehen mag.

Obgleich die Sufis bemüht waren, die *ṣalāt* pünktlich zu vollziehen, erreichten einige einen solchen Zustand von Absorption oder Entrückung, daß das Ritualgebet für sie eine Unter-

29. Smith, *Readings*, Nr. 26.



Frau in Ekstase an einem Heiligengrab in Sind. Foto: Dr. Jan Marek, Prag

brechung ihres mystischen Lebens zu bedeuten schien. Hujwiri hat die verschiedenen Typen entsprechend ihrer Haltung zur *ṣalāt* definiert: manche glaubten, sie sei ein Mittel, um die göttliche Gegenwart zu erreichen; andere glaubten dagegen, daß sie dadurch Abwesenheit erlitten (H 301). Manche pflegten am Tage Hunderte von *rak'as* zu beten, um in ständiger Verbindung mit Gott zu bleiben; bei anderen mußte jemand ihre *rak'as* zählen, weil sie in ihrem Gebet nicht dazu imstande waren: völlig entrückt, konnte sich für sie eine Stunde zu Tausenden von Jahren ausdehnen, oder umgekehrt (N 455), so daß sie keine genaue Zeitmessung mehr besaßen. Einige Mystiker betrachteten *ṣalāt* als asketische Disziplin, die man unbedingt üben mußte, und die die Schüler genau einzuhalten hatten; andere wieder erfuhren Gebet als Akt göttlicher Gnade. Der Sufi, der mystische Einigung durch die *ṣalāt* erfuhr, dehnte seine Gebete möglichst aus, indem er lange Litaneien oder superrogative *rak'as* zu den Grundformen hinzufügte, während der Mystiker, dessen Entrückung oder Kontemplation vom vorgeschriebenen Ritual mehr oder minder unterbrochen wurde, nicht mehr als das Minimum vollführte. Wenn ein Sufi für eine Reihe von Tagen, ja Wochen, völlig in Ekstase verloren war, war er vom Gebet ausgenommen. Es gab Mystiker, die schon in Ekstase gerieten, wenn sie nur das Wort *Allāh* am Beginn des Gebetsrufes aussprachen, ohne noch das nächste Wort *akbar*, ›am größten‹, zu erreichen (N 281). Und die mystischen Dichter, mit Hallaj beginnend, sprachen oft von dem Rausch der vollkommenen Liebe, die sie Morgen, Abend und die Zeiten des Ritualgebetes vergessen ließ.

Die Sufis haben den Sinn der *ṣalāt* verschieden ausgelegt. Die meisten hätten wahrscheinlich mit Najmuddin Kubras Definition übereingestimmt, daß Gebet in der *sharī'a* Dienst ist, in der *ṭarīqa* Nähe, und in der *ḥaqīqa* Einigung mit Gott[30].

Eine esoterische Interpretation konnte in den verschiedenen Haltungen des betenden Muslims eine Darstellung der Anbe-

30. Kubra, *Risāla fī faḍīlat aṣ-ṣalāt*, fol. 2 b.

tungshaltungen erkennen, wie sie durch die ganze Schöpfung geht: die Prostration erinnert ihn an den vegetabilischen Zustand, das *rukūʿ*, Kniebeuge, an den tierischen Zustand, während die aufrechte Haltung das Vorrecht des Menschen ist. Denn jedes Wesen betet Gott in der ihm eigenen Art an, und die Engel bringen Ewigkeiten damit zu, den Herrn, je nach ihrem Rang, in einer bestimmten Haltung anzubeten. Nur der Mensch kann in seinen verschiedenen Bewegungen die Fülle der Anbetung, die Pflicht alles Geschaffenen ist, widerspiegeln[31]. Dieser Gedanke liegt einem Bektashi-Gedicht zugrunde, in dem die Formen des Gebetes mit dem Namen Adams, dem Modell der Menschheit, verbunden sind:

> Wenn du aufrecht stehst, wird ein *alif* ا geformt;
> beim Beugen, schau: ein *dāl* د wird gemacht,
> und wenn du dich niederwirfst, sieh das *mīm* م Gestalt annehmen,
> das ist – höre gut! – um den Menschen, Adam, ادم zu erkennen (BO 207).

Andere Interpreten haben in den arabischen Lettern des Namens Muhammad (محمد) die Gestalt des sich vor Gott niederwerfenden Menschen gesehen. Und Bedil vergleicht im 17. Jahrhundert das menschliche Leben mit den Bewegungen des Ritualgebetes:

> Jugend ist: Aufrechtstehen, Alter: Kniebeuge, und Entwerden: Niederwerfen.
> Im Sein und Nicht-Sein kannst du nichts tun als das Ritualgebet zu vollziehen (Divan I 386).

»Die Niederwerfung des Leibes ist die Nähe der Seele« (M IV 11); denn Gott selbst hat ja im Koran gesagt: »Wirf dich nieder und komm näher!« (*usjud wa'qtarib*, Sura 96/19).

Die Formeln, die man im Ritualgebet rezitiert, wurden ihrem inneren Sinne nach interpretiert, vor allem die *Fātiḥa*, die erste Sura des Korans, die im Islam ebenso oft, wenn nicht noch

31. H. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi* (1956), S. 195.

häufiger, wie im Christentum das Vaterunser gesprochen wird:

> Gelobt sei Gott, der Herr der Welten,
> Der Barmherzige, der Erbarmer,
> Der König am Tage des Gerichts.
> Dich beten wir an, und zu Dir flehen wir um Hilfe.
> Führe uns den geraden Pfad,
> den Pfad derer, denen Du gnädig bist,
> nicht derer, denen Du zürnst oder der Irrenden.

Ein *ḥadīth qudsī* läßt Gott sagen, daß Er dieses Gebet zwischen Sich und Seinen Dienern geteilt habe. Ibn ʿArabi, der sich auf dieses *ḥadīth* stützte, fand in den sieben Zeilen der *Fātiḥa* den vollkommenen Ausdruck der Beziehung zwischen Mensch und Gott: die drei ersten Zeilen sind eine Handlung des Gläubigen, dem Herrn zugewandt, die vierte Zeile ein Akt der Gegenseitigkeit, und die letzten drei Zeilen drücken die auf den Menschen wirkende göttliche Handlung aus[32].

Die verschiedenen Interpretationen, welche die Sufis dem Ritualgebet geben, würden Bände füllen. Sie reichen vom einfachen Akt des Gehorsams zu dem Gefühl, daß Gott selbst das Gebet vollzieht, wie Ibn al-Farid in seiner *Tāʾiyya* sagt:

> Wir beide sind ein einziger Anbeter, der, was den Einheitszustand anlangt, sich bei jeder Beugung vor seinem eigenen Wesen beugt,
> Niemand betet zu mir als ich selbst, und ich bete zu keinem als mir selbst bei der Vollziehung jeder Beugung der Knie[33].

Selbst die mystischen Auslegungen des Ritualgebetes genügten nicht, den Durst des Mystikers nach immer innigeren Gesprächen mit seinem Geliebten zu stillen. Das Problem, ob ein solches Gebet Gott überhaupt erreichen könnte, ist dabei mehr als einmal gestellt worden – vielleicht am eindrucksvollsten von Niffari, der von Gottes Anrede begnadet wurde:

32. Ebd. S. 187.
33. R. A. Nicholson, *The Idea of Personality*, S. 19 = Vers 153–54 von Ibn al-Farids *Tāʾiyya*.

> Du möchtest die ganze Nacht beten, und du möchtest alle Teile des Korans dabei rezitieren, aber du betest nicht. Nur der betet die ganze Nacht, der für Mich betet, nicht für irgendeinen Rosenkranz oder einen begriffenen Teil der Schrift. Ihm begegne Ich mit Meinem Angesicht, und er besteht durch Mein Durch-Mich-Bestehen, indem er weder etwas für Mich noch von Mir begehrt. Wenn Ich will, spreche Ich mit ihm, und wenn Ich ihn zu belehren wünsche, belehre Ich ihn.
>
> Die mit dem Rosenkranz Beschäftigten gehen fort, wenn sie ihn vollendet haben, und die mit den Koranteilen Beschäftigten gehen fort, wenn sie sie gelesen haben; aber die mit Mir Beschäftigten gehen nicht fort, denn wie sollten sie fortgehen[34]?

Wahres Gebet ist immerwährend. Es kann nicht in eine Anzahl von *rak'as* und Koranteilen eingeschlossen werden, sondern durchdringt das gesamte Wesen des Menschen – ein Gedanke, der in unserer Zeit nochmals von Muhammad Iqbal ausgesprochen worden ist, der Rumis Beispiel folgt[35].

Freies Gebet

Das Sehnen nach intensiverem Kontakt mit Gott wird teilweise durch die Möglichkeit des freien Gebets gestillt. Anbetung wie Bittgebet sind wichtige Teile des mystischen Gebetslebens, und wenn die klassische Regel *lex orandi lex credendi* irgendwo gilt, dann in den mystischen Kreisen im Islam.

»Des Gebetes beraubt zu sein wäre ein größerer Verlust für mich als der Erhörung beraubt zu sein« (T I 56) – diese Worte eines der frühesten Mystiker geben den Schlüssel für unser Verständnis des gemäßigten Standpunktes der Sufis. Gebet kann als vertrautes Gespräch, *munājāt*, zwischen Mensch und Gott beschrieben werden, als Austausch von Worten, die das heimgesuchte Herz trösten, selbst wenn die Bitten nicht unmit-

34. AN-NIFFARI, *Mukhāṭabāt* Nr. 50, 1–2.
35. A. SCHIMMEL, *The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal*, (1958); s. a. dies. *Some Aspects of Mystical Prayer in Islam* (1952).

telbar erhört werden. Es ist »die Sprache der Sehnsucht nach dem Geliebten« (Q 121). Von diesem Standpunkt aus kann man besonders die wichtige Rolle des Nachtgebetes in mystischen Kreisen verstehen. Der Überlieferung nach wurde Hasan ibn'Ali, der Enkel des Propheten, einmal gefragt: »Wie kommt es, daß die Leute, die nachts beten, am schönsten sind?« Er antwortete: »Weil sie mit dem Allerbarmer alleine sind, der sie mit Licht von Seinem Licht bedeckt« (G I 323).

Aber ein Mystiker, der das nächtliche Gebet vernachlässigte, wurde von Gott getadelt: »Wer behauptet, Mich zu lieben, und nachts ferne von Mir schläft, der lügt« (H 458). Das nächtliche Gebet, obschon vielleicht wertlos in den Augen der Menge, ist »wie eine leuchtende Kerze« in den Augen Gottes (M III 2375).

Nur die strengen quietistischen Mystiker im Islam – wie auch in anderen Religionen – bezweifelten, ob es überhaupt erlaubt sei, ein Gebet zu sprechen; denn Gott, so dachten sie, ist »zu mächtig, um durch das Gebet erreicht zu werden, oder daß man sich durch Unterlassen des Gebetes von Ihm trenne« (K 144). Sie hielten schweigende Geduld in Heimsuchungen für passender als Gebet. Einer der führenden khorassanischen Asketen, Abdullah ibn Mubarak, Autor eines Buches über Askese *(kitāb az-zuhd)*, sagte: »Es ist ungefähr fünfzig Jahre her, daß ich gebetet habe oder jemand gebeten habe, für mich zu beten« (Q 144).

Wenn alles vorherbestimmt ist, weshalb sollte man beten? Es wäre besser, sich völligem *tawakkul* hinzugeben und vollkommene Zufriedenheit mit allem, was Gott schickt, zu zeigen. Selbst Dhu'n-Nun soll einem Manne, der ihn um ein Gebet bat, geantwortet haben: »Wenn etwas von Gott für dich vorherbestimmt ist, dann sind viele unausgesprochene Gebete schon erhört; andernfalls: was nützt es dem Ertrinkenden, wenn er schreit? Er wird umso schneller untergehen, und mehr Wasser wird ihm in die Kehle kommen« (N 126). Doch diese Haltung völliger Resignation kann nicht als typisch für die Sufis angesehen werden. Die meisten glaubten fest an die Notwendigkeit und Wichtigkeit des Gebetes, da Gott selbst im

Koran befohlen hatte: »Ruft Mich an, und Ich will antworten!« (Sura 40/62).
Ghazzali, dessen *Iḥyā'ʿulūm ad-dīn* ein langes Kapitel über das freie Gebet enthält, hat eine Antwort auf den Einwand formuliert, daß Gebet unvereinbar mit der Vorherbestimmung sei: auch Vorherbestimmung schließt die Möglichkeit ein, Übel durch Gebet abzuwenden »in der gleichen Art, wie ein Schild die Pfeile abwendet; sie wirken einander entgegen« (G I 298). Er wiederholt damit einen Gedanken, den Yahya ibn Muʿadh dreihundert Jahre vor ihm ausgesprochen hatte: »Wenn das Geschick mich mit einer List der Heimsuchung trifft, begegne ich ihm mit einer List des Gebetes« (A X 53). Es war Yahya, dessen Gebete das Problem von Sünde und Gnade widerklingen lassen und immer wieder in hoffnungsvollem Vertrauen auf Gottes Vergebung und Hilfe enden. Die Notwendigkeit des *istighfār*, der Bitte um Vergebung, gehört ohnehin zu den Vorbereitungsstadien im Gebet. Die frühen Sufis dachten gern über die paradoxe Beziehung zwischen menschlicher Schwäche und göttlicher Kraft nach, und wenn ʿAttar in einem seiner Gedichte sagt:

> Ich bin nicht, aber alles Übel ist von mir,
> Nichts ist als Du, und alle Huld von Dir (AD 633),

dann drückt er nur in verfeinerter Form jene Verwirrung aus, die ein Charakteristikum des islamischen Gebetslebens ist. Die meisten großen Meister des Sufismus haben ihre Schüler dazu angehalten, zu beten und vertrauensvoll zu beten. Der ägyptische Mystiker Shaʿrani hat im 16. Jahrhundert in bewegenden Worten die dunkle Nacht der Seele geschildert, die er einen Monat lang zu durchleben hatte, ohne fähig zu sein zu beten[36]. Viele mystische Führer gaben genaue Vorschriften selbst für das sogenannte ›freie‹ Gebet – man braucht nur an Ghazzalis Klassifikation von *duʿā* im *Iḥyā* (G I 274 ff.) zu denken, wo die Regeln für jedes mögliche Gebet so genau dargelegt sind, daß sie fast zu einer neuen Art Ritual werden und der freien

36. ASH-SHAʿRANI, *Lawāqiḥ*, S. 113.

Bewegung des Herzens zu ermangeln scheinen. Die korrekte Zeit für das Gebet und die richtige Haltung während des Betens wurden als höchst wichtig angesehen, ebenso wie die äußere Form; so sollte beispielsweise keine Reimprosa im freien Gebet verwendet werden. Doch die großen Sufis haben gerade ihre schönsten Gebete in reimenden Sätzen verfaßt. Besonderer Wert wird auf die Wiederholung von Koranversen und Formeln gelegt. Das Übliche sind drei, sieben, fünfzehn, fünfzig, siebzig und tausend Wiederholungen. Diese Zahlen stimmen überein mit dem Glauben an magische Zahlen, wie er überall in der Welt zu finden ist[37]; aber im Islam werden diese Regeln als vom Propheten und seinen Gefährten ererbt angesehen. Der Begriff des *du'ā ma'thūr*, des Gebetes, das wirksam ist, weil es von einem berühmten Frommen stammte oder vom Propheten in einem Traum inspiriert war, hat die volkstümliche muslimische Frömmigkeit tief beeinflußt, wie Constance Padwick in ihrem schönen Buch *Muslim Devotions* gezeigt hat. Durch diesen Kanal der »akzeptierten und wirksamen Gebete« wurde mystische Frömmigkeit in die Massen hinabgefiltert und gestaltete deren religiöses Bewußtsein mehr als die Formeln, die im vorgeschriebenen Ritual verwendet wurden.

Diese volkstümliche Herzensfrömmigkeit ist in einer von Rumis schönsten Geschichten dargestellt. Sie handelt vom Gebet des Hirten, wobei Moses, der als Vertreter der offiziellen Religion auftritt, belehrt wird, daß das Stammeln und hilflose Seufzen des Herzens, ja selbst kindliche Bilder im Gebet Gott lieber sind als gelehrte und korrekte Formen – vorausgesetzt, daß der Beter seine Worte in vollkommener Aufrichtigkeit und Hingabe äußert:

Auf dem Weg sah Moses einen Hirten,
Der da sprach: ›Du, der wählt, wen Er will, –
Wo bist Du, daß ich Dein Diener werde,
Deinen Rock Dir flick', Dein Haar Dir kämme,
Wasch' Dein Kleid und töte Deine Läuse,

37. I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet* (1906), S. 103 über magische Elemente im Gebet.

Milch Dir bringe, o Du Hocherhabner,
Küss' Dein Händchen und massier' Dein Füßchen,
Und zur Schlafenszeit feg' ich Dein Plätzchen...
Du, dem alle Ziegen ich gern opf're,
Du, dess ich gedenke voller Seufzen!‹ (M II 1720–25).

Moses war über diese Worte entsetzt: »Was für Unsinn redest du da? Was für eine Blasphemie! Steck' dir Watte in den Mund!« Aber er mußte lernen, daß der schlichte Hirte einen höheren geistigen Rang besaß als er, der hochmütige Prophet, erreicht hatte.

Die Sufis wußten, daß Gebet als Bitte ein Vorrecht des Menschen ist; obgleich alles Geschaffene Gott in seiner eigenen Sprache preist, kann nur der Mensch Gott anreden, zu Ihm von seinen Sorgen und Hoffnungen sprechen und sie dem weisen Herrn vorlegen. Obgleich Er den Lauf der Welt vorherbestimmt hat, wünscht Er doch, wie Kazaruni sagt (T II 301), den Menschen zu ehren, indem Er seine Gebete erhört. Und noch mehr: »Gott sucht den Menschen heim, weil Er sich nach seinem Gebet sehnt« (L 136). Ein *ḥadīth*, das Qushairi zitiert, berichtet, daß Gott Gabriel befiehlt, die Gebete Seiner geliebten Diener nicht zu rasch zu erhören, weil Er Freude an deren Stimme hat, und Rumi hat diese recht anthropomorphistische Ansicht mit einer Geschichte illustriert, in der er die betenden Menschen mit Nachtigallen und Papageien vergleicht, die in Käfige gesteckt werden, damit ihr Besitzer den Klang ihrer süßen Melodien genieße. Gott liebt Gebete und erhört sie nur dann sofort, wenn Er den Betenden nicht leiden mag – wie man einer alten häßlichen Bettlerin rasch ein Stück Brot gibt, um sie loszuwerden, während man einen jungen schönen Bettler möglichst lange an der Tür warten läßt (M VI 4217–30). Das ist gewiß kein sehr erhabener theologischer Gedanke, aber er ist in der Sufi-Dichtung nicht ungewöhnlich. Rumi hat auch von dem Duft seiner verbrannten Leber gesprochen, der durch seine brennenden Gebete in die göttliche Gegenwart aufsteigt (M V 2259), und erinnert uns damit stark an die Bilder des Alten Testamentes, daß Herz und Leber ein Brandopfer sind.

Ein anderes Problem ist es, wie weit man Gott bedrängen kann. Der wahre Liebende darf eine Sprache gebrauchen, die dem gemeinen Volk nicht zusteht; die Regeln der Etikette werden in der Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem aufgehoben (T II 29). In ihren einsamen Gebeten haben manche Mystiker sogar Worte geäußert, die normalerweise als unhöflich, ja grob angesehen würden (G IV 292). »Der Streit muslimischer Mystiker mit Gott« in ihren Gebeten ist ein besonderes Kapitel in der Geschichte des Sufismus[38]. Die zahlreichen Geschichten dieser Art, die ʿAttar in seinen Epen erzählt, zeigen, wie sehr ihn dieses Problem bewegte. Er schildert verzückte und verrückte Leute, die alle Regeln orthodoxen Gebetes beiseite lassen und Gott sogar bedrohen, um diese oder jene Gunst zu erlangen. »Man muß Ihm die Zähne zeigen«, sagt einer von ʿAttars Helden (U 218), als er Gott bittet, ihm umgehend Speise für einen unerwarteten Gast zu senden – die natürlich, zum großen Erstaunen der Anwesenden, sofort aus der unsichtbaren Welt ankommt. Solche formlosen, ungezügelten Gebete kann man auch in der volkstümlichen türkischen Tradition finden, vor allem unter den Bektashis. Wie oft sind diese Dichter dem Beispiel Yunus Emres gefolgt, der Gott anklagte, ein absolut unsinniges Arrangement für den Jüngsten Tag getroffen zu haben! Und ähnliche Worte kann man auch heute noch hören, wenn gewisse Dorfheilige sich fortgeschritten genug fühlen, Gott zu bedrohen, um ihr Ziel zu erreichen – eine Handlung, die oft an Magie grenzt.

In solchem Streit mit Gott, und vor allem in Gebetsgedichten überall in der islamischen Welt wird oftmals die Klage wiederholt, daß Gott diejenigen am meisten heimsucht, die Er am meisten liebt und die Ihn am meisten lieben. Lange Listen leidender Propheten und Heiliger sind zusammengestellt worden, um Gottes scheinbare Ungerechtigkeit zu zeigen, die schließlich doch wieder zu einer willigen Annahme des Leidens führen, das Er über den betenden Mystiker hereinbrechen läßt.

---

38. H. Ritter, *Muslim Mystics' Strife with God* (1952).

Im allgemeinen sind sich die gemäßigten Sufis darin einig, daß die Tatsache, daß Gott nicht jedes Gebet erhört, schließlich ebenso nützlich für den Bittsteller ist, als wenn sein Wunsch erfüllt worden wäre. 'Abdul Qadir Gilani fühlte, daß ein göttliches Zögern den Menschen zwischen Furcht und Hoffnung festhält, was der ideale Zustand des Frommen ist[39], aber praktischerweise fügt er hinzu, daß jedes nicht erhörte Gebet im himmlischen Buch auf der Kreditseite eingetragen wird.

Wie manch' Gebet ist zum Verderb und Schaden –
der reine Gott erhört es nicht aus Gnaden (M II 4160),

sagt Rumi im *Mathnawī*, wo er oftmals von jenen Gebeten spricht, die nicht erhört werden, weil Gott weiß, daß sie schließlich zu destruktiven Ergebnissen führen würden. Der wahre Wert des Gebetes ist, im Akt des Betens Tröstung zu finden, wodurch der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen angleicht. Diese Gedanken, so zentral in der Gebetstheologie, sind in unserer Zeit nochmals von Muhammad Iqbal aufgenommen worden, der oft von der wunderbaren Macht des echten Gebetes spricht, das in völliger Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen und mit dem Wandel und der Sublimation der Hoffnung und Sorgen des Menschen endet.

Er läßt die trockene Saat des Gebetes sich in eine wunderbare Dattelpalme wandeln,
wie Maria in ihren Wehen durch einen Regen von Datteln erfrischt ward (M V 1188),

sagt Rumi mit einem aus dem Koran (Sura 19/25) abgeleiteten poetischen Bild. Mystiker in extremen Positionen, wie die Malamatiyya, scheinen sogar enttäuscht und unglücklich gewesen zu sein, wenn ihre Gebete erhört wurden, weil sie fürchteten, dahinter könnte sich eine göttliche List, ein Versuch Gottes, sie irrezuführen, verbergen.

Ein Gebet, das immer erhört wird, ist das für andere. Die

39. Vgl. W. Braune, *Die 'Futūḥ al-ġaib' des 'Abdul Qādir* (1933), S. 100, 143.

Formel des Segens über den Propheten ist Teil des vorgeschriebenen Rituals und oft zu einem eigenen Gebet ausgearbeitet worden, das bei jeder Gelegenheit so und so oft wiederholt wird; sie wird oft sogar zur Vorbedingung für die Erhörung anderer Gebete erklärt. Man muß auch für seine Eltern beten, sowie für die, die man liebt, und für die, die einem – wissentlich oder unwissentlich – zum Fortschritt verholfen haben; selbst die Räuber, die vielleicht einen Akt der Reue oder Bekehrung verursacht haben, sollten im Gebet des Mystikers eingeschlossen werden (M IV 81–99). So enden viele persische, türkische und Urdu-Epen und Prosaschriften mit der Bitte an den Leser, ein Gebet für den Autor und den Schreiber zu sprechen. Und man sollte auch an die Worte eines Mystikers denken, der sich sehnte, mit Gott alleine zu sein, aber immer wieder um Leitung auf dem mystischen Pfade gebeten wurde. Da sprach er: »O Gott, wer immer mich von Dir ablenkt, lenke ihn durch Dich von mir ab!« (N 54), ein Gebet, das gleich zwei edle Zwecke einschließt.

Man setzt voraus, daß der Sufi Gott nicht um weltlicher Ziele, sondern nur um geistlicher Anliegen willen anruft. Für die fortgeschrittenen Mystiker sollte nur Gott selbst und Seine Schau das Objekt allen Gebetes sein. Trotzdem lesen wir mancherlei Legenden über Sufimeister, die *mustajāb ad-du'ā* waren, d.h. ihre Gebete wurden erhört, so daß, »wenn er Gott um etwas bitten würde, Er es ihm gewißlich gewähren würde«. In Krankheit und Gefahr, in Zeiten der Not und der Dürre pflegten sie wirksame Gebete für sich oder ihre Mitbewohner zu sprechen und konnten auch solche, die ihnen widersprachen, durch Gebete strafen. Die Geschichten, die man über ihre Wunderkräfte beim Gebet erzählt, kommen oftmals reiner Magie nahe oder erinnern an Märchenthemen – ein Shaikh war in seinen Gebeten so stark, daß er sogar einen gefallenen Engel wieder auf seinen Platz in der himmlischen Hierarchie zurückversetzen konnte! (N 379).

Manche der von Sufis geübten Gebete – vor allem in der Spätzeit – sind tatsächlich magischen Beschwörungen ver-

wandt: der Meister spielte mit den Buchstaben des arabischen Alphabetes oder komponierte Gebete, in denen er alle erdenklichen Worte aus *einer* arabischen Wurzel ableitete, zum Beispiel aus den einem bestimmten Gottesnamen zugrundeliegenden Buchstaben; oder er schrieb Gebete in alphabetischer Reihenfolge auf, die er dann mit Worten und Buchstaben füllte, wie sie für besonders mächtig und wirkungsvoll galten. Die Namen Gottes mit ihren praktischen Implikationen wurden entsprechend den Wünschen und Bedürfnissen des Betenden verwendet; die Anzahl der Wiederholungen, die erforderlich waren, um einen solchen Namen wirksam zu machen, hing vom Zahlwert des Namens ab (so hat z.B. *Raḥmān*, ›der Barmherzige‹, den Zahlwert 299 und sollte ebenso oft wiederholt werden). Krankheiten konnten durch Anwendung des passenden Gottesnamens geheilt werden, und um die Gebete noch wirkungsvoller zu machen, erweiterte man sie durch seltsame, fremdländisch klingende Worte nicht-arabischen Ursprungs oder exotische Engelsnamen.

Doch das echte mystische Gebet ist das, in dem Gottvertrauen, Liebe und Sehnsucht reflektiert werden. Weder um das Paradies zu bitten noch die Hoffnung, vor der Hölle gerettet zu werden, zu äußern – das ist das Ideal selbstloser Liebe, wie es jedem Gedanken eines Sufis unterliegen sollte. Der einzige Grund, weshalb ein Mystiker um das Paradies bitten könnte, wäre die Hoffnung auf die *visio beatifica;* doch selbst das wurde von den späteren Sufis nicht mehr akzeptiert. Bayezid Bistami hat diese Absolutheit des mystischen Suchens erfahren: »Gott sprach: Jeder wünscht etwas von Mir, nur Bayezid wünscht Mich selbst« (T I 152).

Viele Jahrhunderte danach hat Mir Dard (st. 1785), der mystische Dichter von Delhi, das Gebet des wahren Mystikers poetisch beschrieben: »Die Hand des Gebetes des Erkennenden wendet die Blätter des Büchleins der Willenlosigkeit um, gleich den Blättern der Platane, deren Ziel es nicht ist, den Saum der Rose des Wunsches zu ergreifen. Sie müssen vielmehr dem Wehen des Windes des Geschickes folgen; wie immer er

sie bewegt, so bewegen sie sich«[40]. Das Wesen mystischen Gebetes ist weder Bitte noch Flehen; sein Wesen ist ewiger Lobpreis und Anbetung. Daqqaq, der Meister Qushairis, hat das Gebet in der üblichen dreifachen Weise eingeteilt: »Es gibt drei Grade: zu bitten, zu beten und zu preisen. Bitten kommt denen zu, die diese Welt wünschen, Beten denen, die das Jenseits wünschen, und Preisen denen, die den Herrn wünschen« (T II 195). Das entspricht Qushairis Aufzählung der Stadien der Dankbarkeit, die im ›Dank für das Danken‹ gipfeln.

Das Wort des Propheten »Ich kann das Dir gebührende Lob nicht zählen« ist das Herzstück mystischer Frömmigkeit. Selbst wenn der Sufi fühlt, daß er im Einklang mit allem Geschaffenen in ständiger Anbetung lebt, weiß er doch, daß weder seine Worte des Lobes noch sein schweigender Gottesdienst genügen, um die Dankbarkeit und Anbetung auszudrücken, die er seinem Schöpfer schuldet.

> Die Dunkelheit der Nacht und die Helligkeit des Tages, die Strahlen der Sonne und das Licht des Mondes, das Murmeln der Wasser und das Rauschen der Blätter, die Sterne des Himmels und der Staub der Erde, die Steine der Berge, der Sand der Wüsten und die Wogen des Meeres, die Tiere zu Wasser und zu Lande preisen Dich[41].

Das ist das Gefühl, aus dem auch die Gebete Dhu'n-Nuns erwachsen sind. In solchen hymnischen Preisgebeten oder in schweigender Bewunderung konnte sich das mystische Gefühl am natürlichsten ausdrücken. Aus eben diesem Gefühl heraus entstanden auch dichterische Gebete. Die Formen der arabischen und ihnen folgenden persischen, türkischen und Urdu-Dichtung mit ihrem einen durchgehenden Reim sind ideal dafür geeignet, die mystische Erfahrung auszudrücken, sei es in der langen *qaṣīda* (meist einem Preisgedicht) oder dem kurzen

40. Dard, *Sham'-i maḥfil* (in *Chahār Risāla*) Nr. 18.
41. *Aurād-i Maulānā* (Maulana Rumi zugeschriebene Gebete), fol. S. 25ff.; vgl. T II S. 295.

ghazal (meist Liebesgedicht). Außerhalb der arabisch-sprechenden Welt wurde der Reim noch durch den Zusatz von Überreimen, *radīf*, verlängert, die aus einzelnen Worten oder ganzen Sätzen bestehen konnten. So konnte der mystische Dichter einen der Gottesnamen ständig im *radīf* wiederholen oder durch sorgfältig gewählte Reimworte sein Ziel immer aufs neue betonen. Sein Sehnen scheint immer beredter zu werden, wenn er es Dutzende von Malen mit dem gleichen poetischen Ausdruck wiederholt. Oder aber das ganze Gedicht dreht sich um den einen Zentralgedanken, der durch die wechselnden Reimwörter aus verschiedenen Winkeln reflektiert, gebrochen und in ein neues Muster zusammengefügt wird, manchmal jubelnd aufsteigend, manchmal eintönig hämmernd. Eine hybride Form, die typisch für die spätere persische Dichtung geworden ist, verbindet Liebesgedicht und Gebet, so daß es oft schwierig ist, zu verstehen, auf welcher Erfahrungsebene der Poet sich befindet. Rumis Ghazelen sind wunderbare Beispiele dieses mehrdeutigen Stils, der dann von Hafiz noch verfeinert wurde, dessen Gedichte rätselhaft und faszinierend schillern. Die großen Gebetsgedichte in den mystischen Epen ʿAttars oder in Rumis *Mathnawi* gehören zu den schönsten Beispielen religiöser Dichtung in der persisch-sprechenden Welt.

Ein besonderes Genre, das zunächst in Iran entwickelt und dann in den unter persischem Kultureinfluß stehenden Ländern erweitert wurde, ist die *qaṣīda* zum Ruhme des göttlichen Schöpfers, die im Laufe der Zeit dazu verwendet wurde, Beredsamkeit und Gelehrsamkeit des Verfassers zu zeigen, der sie mit raffinierten Anspielungen und höchst verwickelten Antithesen füllte. Die meisten großen Dichter Irans und Indo-Pakistans haben solche Preishymnen geschrieben, in denen sie in eindrucksvollen, oft unerwarteten Bildern das Geheimnis von Gottes Schönheit und Majestät, Seines Zornes und Seiner Milde und der Wunder Seiner Schöpfung zu enthüllen suchten; und je beredeter sie waren, desto mehr neigten sie dazu, in immer neuen Formen zu erklären, daß sie unfähig seien, ihren Respekt und ihre Anbetung würdig und recht auszudrücken.

Persische, türkische und Urdu-Epen fangen im allgemeinen mit einem Anrufungsgebet an, das das Thema des Gedichtes vorwegnimmt. Wenn der Dichter von der Liebe Majnuns zu Laila singt, so wird er in seiner Einführungshymne Gott als den Schöpfer von Liebe und Schönheit preisen; sollte er aber ein Heldenepos schreiben, so wird er zunächst von Gottes Majestät, Seiner Macht und Seinem Zorne sprechen. In vielen Hymnen, die als poetische Beschreibungen der göttlichen Macht und Größe beginnen, wird der Dichter von seinen eigenen Lobpreisungen so mitgerissen, daß er vom unpersönlichen ›Er‹ der Beschreibung zum persönlichen ›Du‹ übergeht und in einem enthusiastischen, liebenden Gebet endet.

Den vollkommensten Weg, das echte mystische Gebet zu interpretieren, hat Rumi gezeigt. Man fragte ihn: »Gibt es irgendeinen Weg zu Gott, der näher ist als das Ritualgebet?« In seinem Prosawerk *Fīhi mā fīhi* antwortet er:

> Nein, aber Gebet besteht nicht nur aus Formen... Gebet bedeutet das Versinken und das Unbewußtsein der Seele, so daß alle diese Formen draußen bleiben. Zu dieser Zeit ist selbst für Gabriel, der reiner Geist ist, kein Platz mehr. Man könnte sagen, daß der Mensch, der so betet, von allen religiösen Pflichten ausgenommen ist, weil er seines Intellektes entbehrt. Die Seele des Gebetes ist Absorption in der göttlichen Einheit.

Aber Rumi wußte gut, daß es unmöglich ist, diese mystische Einigung durch Kontemplation zu erreichen, wie es auch für das menschliche Streben unmöglich ist, auch nur ein Wort eines echten Gebetes zu äußern: alles ist göttliches Geschenk. Alle menschlichen Gedanken, alles menschliche Sehnen danach, Gott zu erreichen, ist nichts als Gottes Werk.

Der Gedanke der *oratio infusa*, des von Gott geschenkten Gebetes, kann auf drei verschiedene Arten verstanden werden, je nach der Art des *tauḥīd*, das der Mystiker prakiziert:

1. Gott der Schöpfer hat jedes Wort des Gebetes vorausbestimmt;
2. Gott, der im Herzen wohnt, redet den Menschen an

und inspiriert ihn, zu antworten, oder

3. Gott, der einzig Existierende, ist sowohl Objekt des Gebetes und Gedenkens wie betendes und gedenkendes Subjekt.

Gott hat die Menschheit zunächst mit dem Wort der Liebe angeredet, das sich am Tage des Urvertrages manifestiert: »Bin Ich nicht euer Herr?«, damit der Mensch Ihn preisen und als einziges Objekt der Anbetung erkennen möge. Abu Ishaq al-Kazaruni hat recht, wenn er betet: »O Gott, Deine Güte uns gegenüber ist ohne Ende, und es kommt von Deiner Güte, daß Du uns die Gnade gegeben hast, Deiner mit der Zunge zu gedenken und Dir mit dem Herzen zu danken« (T II 299). Die Vertrautheit der frühen Sufis mit diesen Gedanken zeigt sich in einem *ḥadīth*, das vom Gebet Mosis spricht: »O Herr, Du hast mir befohlen, Dir für Deine Segnungen dankbar zu sein, und meine Dankbarkeit ist ein Segen von Dir.«[42] Das ist gewiß ein typisches Sufi-Gebet. Viele Jahrhunderte später betete Ibn 'Ata'Allah (st. 1309) in gleicher Weise: »O Gott, wenn Du uns keinen Glauben gibst, so haben wir keinen Glauben, und wenn Du nicht unsere Zungen zum Gebete lösest, so können wir nicht beten.«[43] Denn alle menschlichen Handlungen hängen von Gott ab, sind von Ihm vorbestimmt und werden durchgeführt, damit Sein urewiger und ewiger Wille verwirklicht wird. Ibn Qayyim al-Jauziya (st. 1350), als orthodoxer Muslim bekannt, sagt in seinem kleinen *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt:*

> Und Er ist der Allerhöchste, der Sich selbst durch die Zunge des Preisenden preist; denn es ist Er, der den Preis auf seine Zunge und in sein Herz gebracht und es mit Seinem Preise bewegt hat. Und es ist die Pflicht des Menschen, anzuerkennen, daß das Lob, das er ausspricht, ihm durch einen Akt göttlicher Gnade geschenkt ist, und wenn er Ihn aufgrund dieser Gabe preist, so erfordert sein Lob noch ein anderes Lob[44].

42. AL-KHARRAZ, *Kitāb aṣ-ṣidq*, Arab. S. 47, Engl. S. 38.
43. IBN 'ATA' Allah, *Munājāt*, fol. 6 b.
44. IBN QAYYIM AL-JAUZIYYA, *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt*, fol. 14 a.

Die frühen Sufis empfanden es ganz deutlich, daß das Gebet wirklich von Gott eingegeben war. Abu Bakr al-Kattani sagte seinen Schülern: »Er löst niemals des Menschen Zunge zum Gebet oder läßt ihn um Vergebung bitten, ohne das Tor der Vergebung zu öffnen« (T II 123). Und Niffari, der große Gebetstheologe des 10. Jahrhunderts, wurde von Gott angeredet: »Mir gehört das Geben; hätte Ich dein Gebet nicht schon erhört, so hätte Ich es dich nicht suchen lassen.«[45] Gott, der zwischen der Herzhaut und dem Herzen wohnt, wie Hallaj in einem seiner Gebetsgedichte sagt, spricht mit Seinen Freunden in geheimer Sprache, und sie antworten Ihm schweigend.

Hallajs lyrische Gebete sind die sublimsten Zwiegespräche zwischen Mensch und Gott, die Antwort des Mystikers auf Gottes ewigen Anruf:

Ich rufe Dich – nein, Du rufst mich zu Dir –[46]

Gott ist die Quelle des Suchens, und jeder Mystiker wußte, was Rumi in einem unvergeßlichen Vers ausgedrückt hat:

Nicht nur die Dürstenden suchen das Wasser;
Das Wasser sucht auch die Dürstenden (M I 1741).

Jede Liebesbeziehung ist gegenseitig, vom Geliebten inspiriert, vom Liebenden beantwortet. Der Gedanke, daß das Gebet ein göttliches Gnadengeschenk ist, wie es sich im frühen Sufismus ebenso wie in der christlichen Theologie findet, ist von Rumi in einem Gedicht ausgedrückt worden, das seit Beginn der orientalischen Studien in Europa berühmt ist[47]. Für viele Religionshistoriker stellt es den vollkommensten Ausdruck der islamischen Mystik dar. Der Dichter spricht von einem Mann, der lange betet:

»O Gott!« rief einer viele Nächte lang,
Und süß ward ihm sein Mund von diesem Klang.
»Viel rufst du wohl!« sprach Satan voller Spott:

45. AN-NIFFARI, *Mukhāṭabāt*, Nr. 42, 10.
46. AL-HALLAJ, *Dīvān* (1931), qaṣīda Nr. 1, Vers 2: vgl. auch ibd. Muqaṭṭa'a Nr. 59.
47. A. SCHIMMEL, *Maulana Rumis Story on Prayer* (1967), and dies., *The Triumphal Sun*, Chapter ›Prayer‹.

»Wo bleibt die Antwort ›Hier bin Ich‹ von Gott?
Nein, keine Antwort kommt vom Thron herab!
Wie lange schreist du noch: ›O Gott!‹? Laß ab!«
Als er betrübt, gesenkten Hauptes, schwieg,
sah er im Traum, wie Khidr niederstieg
und sprach »Warum nennst du Ihn denn nicht mehr?
Was du ersehnst – bereust du es so sehr?«
Er sprach: »Nie kommt die Antwort: ›Ich bin hier!‹
So fürchte ich, Er weist die Türe mir!«
Dein Ruf »O Gott« ist Mein Ruf »Ich bin hier!«
Dein Schmerz und Flehn ist Botschaft doch von Mir,
Und all dein Streben, um Mich zu erreichen,
Daß Ich zu Mir dich ziehe, ist's ein Zeichen!
Dein Liebesschmerz ist Meine Huld für dich –
Im Ruf »O Gott!« sind hundert »Hier bin Ich!«
(M III 189f.).

Obgleich Tholuck an dieser Geschichte auszusetzen hatte, daß sie zu Immanentismus und Selbst-Anbetung führen konnte, scheint es doch, daß eine solche Gefahr nicht vorhanden ist, wenn man die zahlreichen Verse aus dem *Mathnawī* vergleicht, die die gleiche Idee enthüllen, nämlich, daß das Gebet aus der Gegenwart Gottes im Herzen entspringt und erhört wird, ehe es nur ausgesprochen ist. Rumi bat Gott:

Lehre uns beten! (M II 2206)
Du schenkest und Du lehrtest dies Gebet
– Wie wüchse sonst aus Staub ein Rosenbeet?
(M II 2443).

Da das Gebet in geheimnisvoller Weise von Gott gegeben ward, wird Er es auch erhören:

Vor wem sonst könnte man die Hände heben?
Du hast Erhörung wie Gebet gegeben,
Du schenkst den Wunsch erst, betend uns zu neigen,
Dir ist zuletzt auch die Erfüllung eigen!

Aus dem *Mathnawī* könnte man noch eine lange Liste ähnlicher Gebete zusammenstellen. Rumi hat den Gedanken der *oratio infusa* oft unter dem Bilde des Instrumentes symboli-

siert: der Mensch ist das Instrument, auf dem Gott spielt; die Harfe, die klingt, wenn Seine Finger sie berühren, die Flöte, die ihre Geheimnisse ausspricht, wenn der göttliche Atem sie erfüllt. Wie immer man es ansieht – Gebet ist Antwort auf die Anrede Gottes.

Es ist natürlich, daß solche Gedanken auch von Ibn 'Arabi und seinen Nachfolgern theoretisch ausgebaut worden sind. Henry Corbin hat gezeigt, wie der Gedanke des Gebetes (wobei er Gebet als die typische Form der mystischen Erfahrung darstellt) das Werk Ibn 'Arabis durchdringt. Da der große Meister der Sufi-Theosophie spätere mystische Lehren und den dichterischen Ausdruck zutiefst beeinflußt hat, könnte man leicht Hunderte von türkischen oder persischen Gebetsgedichten finden, die dem von Ibn 'Arabis getreuem Dolmetsch Maghribi (st. um 1406) gleichen, der die Theorien der transzendentalen Einheit des Seins in Gebetsform beschreibt:

Und sende ich Grüße, so bist Du der Gruß,
und spreche ich betend, bist Du das Gebet[48].

Dhikr[49]

Ritualgebet und freies Gebet sind Mystikern und Nicht-Mystikern im Islam gemeinsam. Aber die Art des Gottesdienstes, die die Sufis auszeichnet, ist der *dhikr* (*théomnénie*, wie Nwyia ihn mit einem der byzantinischen Kirche entlehnten Ausdruck nennt)[50], das Gedenken an Gott – ein Gedenken, das entweder schweigend oder laut vollzogen werden kann (vgl. K 95–97). Die Verteidiger beider Formen konnten sich auf den Koran berufen: »Sei nicht laut in deinem Gottesdienst, und auch nicht still, sondern folge einem mittleren Weg« (Sura 17/110). Die Sufi-Praktiken des *dhikr* gründeten sich auf den koranischen Befehl »Und gedenket Gottes oft« (Sura 33/40); denn, wie ein

48 E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Bd. III, S. 336.
49. L. Gardet, *La mention du nom divin, dhikr, dans la mystique musulmane* (1952–53); C.-G. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, S. 187–234. Die wichtigsten *dhikr*-Formeln finden sich in G I 302 ff.
50. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā'Allah*, S. 251.

anderes Wort bezeugt, »Wahrlich, das Gottesgedenken läßt das Herz stille werden« (Sura 13/28).

»*Dhikr* ist ein starker Pfeiler auf dem Wege zu Gott, nein, vielmehr der wichtigste Pfeiler« (Q 35); denn niemand kann Gott erreichen, ohne Seiner ständig zu gedenken. In der Tat, »Leben ohne Seingedenken *(yād)* ist ganz und gar dem Winde *(bād)* gleich« (S 94). Man könnte mit moderner Terminologie sagen, daß das konzentrierte Gedenken geistige Energien freisetzt, die beim Fortschritt auf dem Pfade hilfreich sind.

Eine besonders anziehende Seite des *dhikr* ist, daß er – zumindest in der Frühzeit, wenn auch nicht in der späteren hochentwickelten Phase – überall und zu jeder Zeit erlaubt ist; man braucht sich nicht an die genau vorgeschriebenen Stunden des Ritualgebetes zu halten noch nach einem rituell reinen Platz zu suchen, denn man kann Gottes überall in Seiner Welt gedenken. Wenn immer der Adept Schwierigkeiten auf dem Pfade erlebt, so ist »*dhikr* das Schwert, mit dem er seine Feinde bedroht, und Gott wird im Augenblick der Heimsuchung und Gefahr die schützen, die Seiner fortwährend gedenken« (Q 37). Nur in Ausnahmefällen mochte ein Sufi fühlen, daß es ein Zeichen der Ehrfurcht sei, Gottes Namen nicht zu häufig zu erwähnen, damit er nicht mißbraucht werde (Q 38). Im ganzen aber waren die Sufis darin einig, daß das Herz der Gläubigen »vom Gedenken Gottes durchduftet« sein soll. Gedenken ist die geistige Speise des Mystikers.

> Ein Schüler Sahl at-Tustaris wurde hungrig und fragte den Meister nach Tagen des Hungers: »O Meister, was ist die Speise?« Und Sahl antwortete ihm: »Das Gedenken an Gott den Unsterblichen« (T I 259).

Das Herz konnte mit Jesus verglichen werden, der mit Marias Milch genährt wurde, welche dem *dhikr* entspricht (L 116). *Dhikr* führt zu völliger Vergeistigung, und »wer Gottes ständig gedenkt, ist der wahre Gefährte *(jalīs)* Gottes« (B 638); denn Gott hat in einem *ḥadīth qudsī* versprochen: »Ich bin der Gefährte dessen, der Meiner gedenkt« – *anā jalīsu man dhakaranī*.

Dhikr ist der erste Schritt auf dem Wege der Liebe; denn wenn man jemand liebt, so möchte man seinen Namen wiederholen und seiner ständig gedenken und ihn immer erwähnen. Deshalb wird das Herz dessen, dem die Gottesliebe eingepflanzt worden ist, zur Wohnstätte dauernden Gedenkens (A X 44). *Dhikr* ist, wie 'Attar mit einem etwas sonderbaren Bild zeigt, eines der vier Elemente, aus denen der vollkommene Sufi bestehen soll:

> Die Seele braucht warme Liebe, der *dhikr* soll die Zunge feucht halten;
> Trockene Askese und Frömmigkeit werden gebraucht.
> Und ein kalter Seufzer aus der Kühle der Gewißheit wird hinzugefügt.
> Dies sind die vier Elemente, die ein wohlausgewogenes menschliches Wesen ausmachen (U 11).

Die Mystiker haben Muhammad selbst das Lob des *dhikr* zugeschrieben:

> Wer Gottes inmitten der Nachlässigen gedenkt, ist wie ein Kämpfer inmitten der Fliehenden, ist wie ein grüner Baum inmitten verdorrter Bäume (G I 265).

Dieser letzte Vergleich hat zur Bildersprache der volkstümlichen mystischen Dichter beigetragen. Türkische Dichter, die Rumi und Yunus Emre folgten, und Sänger in Muslim-Indien haben oft das Herz dem Baum verglichen, der nur durch die Brise der Liebe lebt und sich regt, und der mit dem Wasser des *dhikr* ernährt wird. Es ist der Jasminenbaum, der vom *lā* und *illā*, den beiden Teilen des im *dhikr* verwendeten Glaubensbekenntnisses, befeuchtet wird, wie Sultan Bahu im Panjab singt. Sein jüngerer Zeitgenosse, Shah 'Abdul Latif in Sind (st. 1752), hat ein ganzes Kapitel seines dichterischen Werkes dem dürren Baum gewidmet, der das Wasser des Gedenkens braucht, um wiederbelebt zu werden.

Die Mystiker, die ihre Schüler anspornten, »die Nachtigall der Zunge den *dhikr* zu lehren«[51], haben auch hier, wie bei den

51. Sanā'ī, *Sanā'īābād*, Zeile 391.

mystischen Stationen und Zuständen, eine progressive Folge von Stufen konstruiert. Man muß dabei daran denken, daß *talqīn adh-dhikr*, die Instruktion in der Formel des Gedenkens, eine der wichtigsten Seiten der Initiation war und später zu einer wahren Kunst entwickelt wurde. Eine Geschichte, die von Sahl at-Tustari berichtet wird, der die ersten einfachen Formeln als Kind von seinem Oheim gelernt hatte, klingt in diesem Zusammenhang durchaus glaubwürdig:

> Sahl sagte zu einem seiner Schüler: »Bemühe dich, einen ganzen Tag lang immerfort ›O Allah! O Allah! O Allah!‹ zu sagen!« Er tat das auch am nächsten und übernächsten Tag, bis er sich daran gewöhnt hatte. Dann ordnete er an, er solle dies auch zur Nacht tun, bis die Worte ihm so vertraut wurden, daß er sie sogar im Schlafe aussprach. Dann sagte er: »Wiederhole sie nicht mehr, sondern laß all deine Sinne damit beschäftigt sein, Gottes zu gedenken.« Der Schüler tat das, bis er ganz im Gedenken an Gott absorbiert war. Eines Tages, als er zu Hause war, fiel ihm ein Stück Holz auf den Kopf und zerschlug ihm den Schädel. Die Blutstropfen, die auf den Boden flossen, trugen die Inschrift *Allah! Allah! Allah!* (H 195).

Diese immer wachsende Gegenwart Gottes im Herzen ist von einer Reihe späterer Sufis theoretisch erläutert worden; so hat Shah Waliullah diesem Phänomen einen ganzen Abschnitt (Nr.39) seiner *Saṭaʿāt* gewidmet.

Der *dhikr* konnte von einem lebenden Meister oder andernfalls von Khidr, dem geheimnisvollen Führer der Wanderer, erlernt werden; aber es mußte in jedem Fall eine echte Initiation sein. Denn die Formel muß durch die Kette geistiger Führer bis zum Propheten oder sogar dem den Propheten inspirierenden Engel zurückgeführt werden. Manchmal wurden verschiedene *dhikr*-Techniken auf die ersten Kalifen bezogen: angeblich lehrte der Prophet Abu Bakr den schweigenden *dhikr*, als er während seiner Auswanderung nach Medina mit ihm in der Höhle weilte. Ali dagegen erhielt den lauten *dhikr*.

Vom 9.Jahrhundert an wurde der Rosenkranz *(tasbīḥ, subḥa)*

verwendet, um die Wiederholungen der *dhikr*-Formeln zu zählen; doch echte Mystiker betrachteten ihn als eine Art Spielzeug, »um die Nachlässigkeit anzuziehen« (N 79). Denn ein Sufi, der das wahre Gedenken übt, würde ihn kaum benutzen, weil er ganz in seinem Gebet verloren ist. Doch brauchte man auch manchmal ›Nachlässigkeit‹ als Erholung vom geistigen Streß des ständigen intensiven Gedenkens (N 71). Wir haben keinen Grund, an Geschichten zu zweifeln, daß ein Sufi völlig schweißgebadet war, wenn er das Glaubensbekenntnis aussprach (N 166) oder fähig war, den Schnee um sich herum zu schmelzen, weil seine Meditation so glühend war (N 138) – das Gleiche wird ja über das *tapas*, die asketische ›Hitze‹ der Hindu-Asketen wie über manche christlichen Heiligen gesagt. Ein späteres Handbuch des Sufismus rät den Sufis, nach dem *dhikr* Wasser zu trinken, um die innere Hitze zu kühlen, die er hervorgebracht hat[52]. Manche der indischen asketischen Sufis machten ihr Unternehmen noch schwieriger, indem sie beim *dhikr* an einem Sommertag vor einem Feuer saßen, so daß die Hitze für jeden anderen unerträglich war – eine Sitte, die sie von Hindu-Asketen gelernt hatten[53]. Aber das ist eine Übertreibung der Askese.

Obgleich das allgemeine Gottgedenken überall und jederzeit gestattet ist, soll der offizielle *dhikr* erst nach einigen vorbereitenden Handlungen beginnen. Wie Simnani (st. 1336) sagt, soll der Mystiker im Schneidersitz sitzen, die rechte Hand über der linken; die linke Hand soll das rechte, über das linke Bein gelegte Bein halten (CL 115)[54]. Selbst wenn der Stil des Sitzens von Orden zu Orden verschieden sein mochte, war die korrekte Haltung doch äußerst wichtig, und die Handbücher erklären die entsprechenden Regeln sehr genau. Der Adept soll sich aber nicht nur innerlich und äußerlich reinigen, bevor er

52. ASH-SHA'RANI, *Risāla fī talqīn adh-dhikr*.
53. 'AZAM TATTAWI, *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn* (1956), S. 166.
54. S. a. F. MEIER, *Die fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl*, S. 202; J. K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī* (1962), S. 80ff.

die Zelle betritt, um seinen *dhikr* zu vollführen, sondern soll auch das Bild seines Shaikhs vor Augen haben und dadurch während des *dhikr* seelisch unterstützt werden. Diese Praxis stammt offenbar nicht aus sehr früher Zeit, wurde aber von den Orden ausgearbeitet.

Der mystische Führer hatte zunächst zu entscheiden, welche Art von *dhikr* dem geistigen Zustand seines Schülers angemessen ist. »Das Objekt des Gedenkens ist eines, aber die Arten des Gedenkens sind unterschiedlich, und die Orte der Herzen der Gedenkenden sind verschieden« (X 286), sagt Ibn Khafif. Der Wanderer, der auf der Station der Hoffnung lebt, braucht eine andere Formel als jemand, der sich im Zustand der Entsagung oder des vollkommenen Gottvertrauens befindet.

Wie erwähnt, teilt man den *dhikr* im allgemeinen in zwei Zweige, ›Gedenken mit der Zunge‹ *(dhikr jalī, jahrī, ʻalaniya, lisānī)* und ›Gedenken im Herzen‹ *(dhikr khafī, qalbī)* ein. Der letztere wird allgemein höher geschätzt als der erstere – es gibt sogar ein *ḥadīth*, um seinen hohen Rang zu unterstreichen. Aber der laute *dhikr* spielt eine wichtige Rolle im gemeinschaftlichen Ritual der Derwische.

> Ein Mann fragte Abu ʻUthman al-Hiri: »Ich gedenke mit der Zunge, aber mein Herz kann sich noch nicht an das Gedenken gewöhnen.« Er sprach: »Sei dankbar, daß wenigstens eines deiner Glieder gehorcht und einer deiner Teile rechtgeleitet ist – vielleicht gelangt dein Herz später auch noch zur Übereinstimmung« (T II 59).

Selbst jemand, der nur den *dhikr* mit der Zunge darbringt, poliert den Spiegel seines Herzens, so daß es rein genug wird, um Gottes Schönheit zu reflektieren. Aber, wie ein Sufi gesagt hat, der Spiegel selbst muß gereinigt werden, nicht sein Griff oder sein Rücken; und wenn der Schüler nicht versteht, was das bedeutet, so besteht die Gefahr, daß er seinen schweigenden *dhikr* »mit dem Magen, nicht mit dem Herzen« vollführt (N 390).

Dhikr ist entsprechend der üblichen Dreiteilung klassifiziert worden: »ein Gedenken mit der Zunge, das entspricht zehn

guten Werken; mit dem Herzen, das wird für siebentausend gute Werke angerechnet, und ein Gedenken, dessen Belohnung weder gezählt noch gewogen werden kann, nämlich, mit Liebe zu Ihm und Scheu vor Seiner Nähe erfüllt zu sein« (L 219). Oder, wie Kharraz es definiert:

> Ein Gedenken mit der Zunge, das nicht vom Herzen verspürt wird – das ist das normale Gedenken; ein Gedenken mit der Zunge, bei dem das Herz gegenwärtig ist – das ist das Gedenken, das auf Belohnung hofft; und ein Gedenken, wenn das Herz im Gedenken umherwandert und die Zunge schweigen läßt – und der Wert eines solchen Gedenkens ist nur Gott bekannt (T II 44).

Das Gedenken sollte das ganze Wesen des Mystikers durchdringen, so daß er in ständigem *dhikr* das Gedenken an alles andere vergißt: »Jeder, der vergißt, der geschaffenen Dinge zu gedenken, weil er Gottes gedenkt, wird von allen Dingen geschützt, weil Gott ihm zum Ersatz für alle Dinge geworden ist« (T I 321). Dieser Satz wurde von Yusuf ibn Husain ar-Razi geschrieben, der einen solchen Gedanken vielleicht von seinem zeitweiligen Meister Dhu'n-Nun übernommen hat, dem ähnliche Aussagen zugeschrieben werden. Das vollkommene Sich-Verlassen auf Gott und die absolute Liebe zu Ihm, die den *dhikr* sowohl verursachen als auch in ihm resultieren, machen den Mystiker unabhängig von dieser Welt, ja, machen ihn zum Herrscher der Welt.

Die Sufis haben sehr bald begonnen, über den Sinn des *dhikr* nachzudenken. Sie erkannten seine außerordentlichen Qualitäten als geistige Übung und akzeptierten ihn als diejenige Form des Gottesdienstes, die denen eigen ist, die sich bemühen, auf dem Wege zu Gott zu wandern. Deswegen versuchten sie zu begreifen, warum der *dhikr* solch wunderbare Ergebnisse in den Seelen der Adepten zeitigte. In Kalabadhis Antwort auf diese Frage ist wohl ein bei den Sufis allgemein verbreitetes Gefühl wiedergegeben: »Die Menschen hörten ihren ersten *dhikr*, als Gott sie mit den Worten anredete: *alastu birabbikum*, ›Bin Ich nicht euer Herr?‹ Dieser *dhikr* war in ihren

Herzen eingeschlossen, ebenso wie die Tatsache selbst in ihrem Intellekt eingeschlossen war. Als sie dann den Sufi-*dhikr* hörten, erschienen die geheimen Dinge aus ihrem Herzen wieder« (K 166). Das heißt, der *dhikr* geht auf den Urvertrag zurück, und die Initiative kommt von Gottes Aktivität. Der Mensch antwortet mit seinem *dhikr* auf die urewigen Worte, die ihn wahrhaft zum Menschen gemacht haben. So bringt der *dhikr*, der jetzt in Zeit und Raum vollzogen wird, ihn zurück zu dem Augenblick der göttlichen Anrede, als ihm beim ›Festmahl des *alast*‹ (wie persische Dichter es nennen) geistige Nahrung gegeben wurde. Der Mensch antwortet nun mit Worten des Lobes und Preises, bis er in ständigem Gedenken den Punkt erreichen mag, wo er, das Subjekt, im Objekt des Gedenkens verloren geht und Gedenken, Gedenkender und Gedachter zusammenfallen, so wie es vor dem Tag des *alastu* war. Alles Geschaffene verschwindet, und das einzige wahre Subjekt, der ewige Gott, bleibt, wie Er immer war und immer sein wird.

Das ist das Ziel des *dhikr*, wie Junaid es formuliert hat (T II 32). Jahrhunderte später haben die Naqshbandis gelehrt, daß das Ende des wortlosen *dhikr* eine Kontemplation *(mushāhada)* ist, in welcher Subjekt und Objekt ununterscheidbar werden (N 404). »Wahrer *dhikr* ist, daß du deinen *dhikr* vergißt« (L 220), sagt Shibli. Da selbst das Wort »O Gott« noch das Bewußtsein der Zweiheit von Subjekt und Objekt enthält, ist das letzte Mysterium des Gedenkens vollkommenes Schweigen.

»Anbetung hat zehn Teile, von denen neun Schweigen sind.«[55] Aufrichtiges Gedenken ist jenseits von Buchstaben und Gedanken. Rosenkranz und Gebetsperlen sind für den fortgeschrittenen Sufi »wie der im Bad gemalte Löwe« (B 509), d.h. leblos, sinnlos und wertlos. Baqlis erhabene Meditationen über den *dhikr*, der, wenn er echt ist, das Gedenken des ungeschaffenen urewigen Gottes an Sich selbst ist, würde eine gesonderte Studie erfordern (B 164). Wer die letzte Stufe erreicht hat,

55. W. Braune, *Die 'Futūḥ al-ġaib'*, S. 98.

spricht nicht mehr; denn »wenn die Zunge spricht, schweigt das Herz« (N 396). Der Dichter mag einen solchen Menschen der Lilie vergleichen, die, atemlos vor Anbetung, mit zehn Zungen schweigt. Selbst die Silbe *hū*, ›Er‹, oder der Buchstabe *h*, der letzte Laut des Wortes Allah, der letzte Seufzer im *dhikr*, wird dann sinnlos.

In der zunehmenden Nähe, die durch den Herzens*dhikr* hervorgebracht wird, verwandelt sich der Sucher schließlich ganz in Herzen; jedes seiner Glieder wird ein Herz, das Gottes gedenkt. Qushairi hat diesen Zustand sehr schön in seinem *Tartīb as-sulūk* beschrieben, einem Büchlein, das eine eindrucksvolle Schilderung der überwältigenden Erfahrung des *dhikr* enthält, die den Mystiker völlig um Schlaf und Ruhe bringt, so daß er ausschließlich in seinem *dhikr* lebt, den er nicht für einen Augenblick missen möchte. Die Glieder nehmen an solchem *dhikr* teil; dann werden ihre Bewegungen stärker, bis sie zu Stimmen und Lauten werden; diese Stimmen, die Worte des *dhikr* äußern, können aus dem ganzen Körper des Mystikers gehört werden, nur nicht von seiner Zunge[56].

Wir mögen hierher die geradezu grotesken Geschichten stellen, die von verschiedenen Sufis berichtet werden. Ihre Glieder lösten sich während des *dhikr* von ihnen und gedachten Gottes, jedes auf seine Weise. Eine solche Erfahrung der körperlichen Zergliederung ist aus dem Schamanismus bekannt, war aber offensichtlich auch nicht selten unter den Sufis, vor allem im indo-pakistanischen Subkontinent[57].

Zumindest seit Bayezids Tagen waren sich die Sufis bewußt, daß auch der *dhikr* noch ein Schleier ist (T II 159), und daß

---

56. S. die feine Analyse von F. Meier, *Qušayrīs tartīb as-sulūk* (1963), und QR, S. 70–71. Vgl. auch Shah Waliullah, *Saṭa'āt*, Nr. 39, S. 57.

57. Dara Shikoh, *Sakīnat al-auliyā*, S. 207; A'zam Tattawi, *tuḥfat aṭ-ṭāhirīn* S. 159, Nr. 146; Dard, *'Ilm ul-kitāb* (1309 1891–2), S. 505. Auch in dem sonderbaren synkretistischen Buch von Francis Brabazon, *Stay with God* (1959) wird von einem gewissen Abdul Qadir Jilani Tanjore gesprochen: »Er war ein ‚ghous'-ähnlicher *mast* – einer der seine Glieder von seinem Leibe trennen kann« (S. 40).

»Trennung die Heimat des Gedenkens« ist – ein Leitmotiv von Niffaris Gebetstheologie[58]. Ähnlich sagt Niffaris Zeitgenosse Abu Bakr al-Wasiti: »Diejenigen, die des Gedenkens an Ihn gedenken, sind nachlässiger als die, die das Seingedenken vergessen« (vgl. N 144). Denn, wie Hallaj meinte:

> Gedenken ist die kostbarste Perle;
> Doch Gedenken verbirgt Dich meinem Auge[59].

Dhikr in voll entwickelter Form ist meist mit Atemkontrolle verbunden. Schon Sahl hatte gemeint, daß »die Atemzüge gezählt sind, und jeder Atemzug, der von dir ausgeht, ohne Seiner zu gedenken, ist tot; aber jeder Atemzug, der von dir ausgeht, während du des Herrn gedenkst, ist lebendig und mit Ihm verbunden«[60]. Man kann nicht genau feststellen, zu welcher Zeit die verschiedenen Methoden der Atemkontrolle in den Sufismus aufgenommen worden sind; doch jeder, der in irgendeiner religiösen Tradition *dhikr* geübt hat – sei es das Jesus-Gebet der griechischen Mönche oder das *Namu Amida Butsu* im Amida-Buddhismus – weiß, daß Konzentration ohne Kontrolle der Atmung kaum möglich ist. Jami hat uns die Lehre seines Meisters in der frühen Naqshbandi-Tradition, Khwaja 'Attar, überliefert: »Das Ziel beim *dhikr* ist nicht, viel zu sagen; man sagt in einem Atemzug dreimal *lā ilāh illā Allāh*, indem man an der rechten Seite beginnt und die Worte zum Herzen herabbringt, und bringt *Muḥammad rasūl Allāh* von der linken Seite hervor. Eine neunfache oder achtzehnfache Wiederholung in einem Atemzug ist auch möglich‹ (N 390–1). Im späteren Mittelalter wurde vor allem in Afghanistan und Indien *ḥabs-i dam* praktiziert, d.h. das Anhalten des Atems über eine sehr lange Zeit; diese nicht überall akzeptierte Technik dürfte auf Einflüsse indischer Asketenschulen zurückgehen.

Die Besonderheiten des *dhikr* wurden später theoretisch

58. AN-NIFFARI, *Mawāqif*, Nr. 49, 2.
59. AL-HALLAJ, *Dīwān*, muqaṭṭa'a Nr. 18.
60. AL-KHANQAHI, *Guzīda*, S. 53.

erklärt. So spricht Sha'rani, ein guter Interpret des Sufismus im Nahen Osten während des 16. Jahrhunderts, von einem siebenfachen *dhikr*[61]: *dhikr al-lisān*, ›mit der Zunge‹, *dhikr an-nafs*, ›der nicht hörbar ist, sondern aus innerer Bewegung und Gefühl besteht‹, *dhikr al-qalb*, ›mit dem Herzen, wenn das Herz in seinen inneren Kammern Gottes Schönheit und Majestät kontempliert‹, *dhikr ar-rūḥ*, ›wenn der meditierende Mystiker die Lichter der Attribute wahrnimmt‹, *dhikr as-sirr*, ›wenn göttliche Mysterien im innersten Herzen enthüllt werden‹, *dhikr al-khafiy*, ›das geheimste Gedenken, d.h. die Schau des Lichtes der Schönheit der wesenhaften Einheit‹, und endlich der *dhikr akhfā al-khafī*, ›das allergeheimste Mysterium, die Schau der Wirklichkeit der Absoluten Wahrheit‹, *ḥaqq al-yaqīn*.

Die Naqshbandi-Tradition hat den *dhikr* der fünf *laṭāif* gelehrt; das sind fünf subtile Stellen im Körper, auf die sich der Mystiker zu konzentrieren hat, bis sein ganzes Wesen vom *dhikr* durchdrungen ist. Eine klare Beschreibung dieser Theorien, wie sie Ende des 18. Jahrhunderts praktiziert wurden, gibt Mir Dard (IK 112, 637). Er spricht vom *dhikr qalbī*, im Herzen an der linken Seite der Brust lokalisiert und in Liebe und Sehnsucht geäußert; ihm folgen *dhikr rūḥī*, auf der rechten Seite der Brust in Ruhe und Stille ausgesprochen; *dhikr sirrī*, nahe der linken Brust in Vertrautheit gesprochen; *dhikr khafawī*, nahe der rechten Brustspitze vollzogen und mit Abwesenheit und Auslöschung des Selbst verbunden, und *dhikr akhfawī*, im Zentrum der Brust; dies ist das Zeichen des Entwerdens und der Auflösung. Dann wird der *dhikr* zum Gehirn ausgedehnt, und geübt in vollkommener Zufriedenheit *(dhikr nafsī)*, d.h. mit der *nafs qaddīsa*, der ›geheiligten Seele‹ verbunden; und schließlich durchdringt er das ganze Wesen, Leib und Seele, wenn der Mensch vollkommene Gesammeltheit und Frieden erreicht; das ist der *dhikr sulṭānī*, das ›königliche‹ Gedenken. Wie viele Sufis besteht auch Dard darauf, den

61. ASH-SHA'RANI, *Bayan al-asrār*, fols. 88 bff.

dhikr ständig zu üben, denn er ist eine Medizin für die Seele, und der Arzt muß seine Kunst durch die Praxis lernen, nicht aus Büchern (IK 161).

Eine besondere Methode der Konzentration, die mit dem *dhikr* verbunden ist, ist die Kontemplation des im Herzen des Mystikers geschriebenen Wortes *Allāh*, bis er in leuchtender Klarheit von der Schlinge des *h*, ة umgeben ist (s. Anhang I).

Die Naqshbandi-Meister hielten es für nützlich, die Gräber von Heiligen zu besuchen und sich auf den Geist eines bestimmten Mystikers zu konzentrieren, um dadurch die geistige Kraft zu stärken. Indem man seine Seele dem Geist dieses oder jenes Mystikers zuwandte, statt sich ausschließlich auf seinen Shaikh zu konzentrieren, konnte man, je nach der geistigen Macht des betreffenden Heiligen, eine größere Sublimation erreichen.

Das Problem, ob der *dhikr* laut oder verborgen geübt werden sollte, verursachte im 16. und 17. Jahrhundert eine Spaltung der Naqshbandiya in Zentralasien, die auch politische Konsequenzen hatte, nämlich Religionskriege in Sinkiang. Dabei war man im Orden immer geteilter Meinung gewesen. Denn obgleich die meisten Naqshbandi-Führer den schweigenden *dhikr* vorzogen, hatte einer von ihnen im 14. Jahrhundert auf die Frage, ob lauter *dhikr* erlaubt sei, am Beispiel des *talqīn*, der lauten Rezitation des Glaubensbekenntnisses vor den Ohren eines Sterbenden, positiv geurteilt, denn »für den Derwisch ist jeder Atemzug sein letzter« (N 391). Rückblickend behauptete man, daß auch ein anderer Vorläufer des Ordens den lauten *dhikr* als lobenswert bezeichnet hatte, »so daß die Schlafenden erwachen und die Unaufmerksamen aufmerksam gemacht werden und so durch den *dhikr* auf den rechten Pfad gelangen«. Der laute *dhikr* wurde damit fast zum Kriegsruf gegen Unglauben und Nachlässigkeit; doch er sollte nur von denen benutzt werden, deren Zungen und Herzen frei von Falschheit und Verleumdung sind[62].

---

62. ʿAli ibn Husain Waʿiz, *Rashaḥāt ʿain al-ḥayāt* (1912), S. 38.

Die Mystiker, die sich dem lauten *dhikr* widersetzten, beriefen sich auf das Wort des Propheten: »Ihr ruft nicht einen Tauben an noch einen Abwesenden, sondern ihr ruft einen Hörenden, der mit euch ist, wo immer ihr seid.« Sie meinten auch, daß der von einer kleinen Gruppe geübte laute *dhikr* diejenigen Moscheebesucher stören könnte, die in schweigende Meditation vertieft waren. Oft jedoch hielt man den lauten *dhikr* für ein Mittel, eine größere Gruppe in ekstatische oder quasiekstatische Zustände zu versetzen. Die Wiederholung des Wortes *Allāh* oder der rhythmischen Formel *lā ilāha illā 'llāh*, die von gewissen Bewegungen begleitet wird, kann leicht einen Trancezustand hervorrufen. Das Wort *Allāh* wurde dann immer weiter verkürzt, bis nur noch sein letzter Buchstabe, *h*, übrigblieb; als *ha* vokalisiert, sprach man es gegen die linke Schulter, dann wurde *hu* gegen die rechte Schulter gesprochen, und *hi* mit einer Beugung des Hauptes. Oftmals formten die Sufis eine *ḥalqa*, einen Kreis, um einen *quṭb*, ›Achse‹; sie legten die rechte Hand auf die linke ihres Nachbarn und wiederholten die *shahāda* mit geschlossenen Augen, bis sie nur noch aus dem letzten *h* bestand[63]. Wer je einen solchen rhythmischen *dhikr* erlebt hat – mit seinem zunehmenden Tempo und der Verkürzung der Worte, bis nur noch eine Art von intensivem Seufzen erreicht ist – weiß, daß selbst ein Außenstehender leicht von der Stärke dieses Erlebnisses hingerissen werden kann. Leider werden in manchen islamischen Ländern jetzt *dhikr*-Sitzungen dieser Art als Touristen-Attraktion durchgeführt.

Unter den verschiedenen Typen des lauten *dhikr* ist im Westen der *dhikr* der Rifa'i-Derwische am bekanntesten. Wegen der sonderbaren Geräusche, die sie in ihren *dhikr*-Versammlungen hervorbringen, sind sie als ›Heulende Derwische‹ bekannt. Man kann hier auch an den *dhikr-i arra* denken, der vor allem in zentralasiatischen türkischen Orden vorkommt. Die rauhen Töne, die aus der Kehle kommen, klingen tatsächlich wie eine Säge. Dieser Säge-*dhikr* soll mit Ahmad Yesewi begonnen

63. E. Dermenghem, *Le culte des saints*, S. 321.

haben und war vielleicht die Antwort der Yesewiya auf die ekstatischen Schamanentänze.

Der *dhikr* war nicht nur ein wunderbares Mittel, um Ekstase zu erzeugen, er wurde den Gläubigen auch als Mittel zur Erlangung himmlischer Belohnungen empfohlen. Handbücher der Devotion, wie Ghazzalis *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, lehren eine Anzahl von *dhikr*-Formeln mit genauen Vorschriften darüber, wie oft jede dieser Formeln wiederholt werden muß, um im Paradiese Frucht zu tragen (G I 265, 302ff.). Für besonders wirksam, wenn es sich um Segen im Jenseits handelt, gilt Sura 112, das Bekenntnis der göttlichen Einheit. Wenn der Mystiker siebentausendmal das Glaubensbekenntnis rezitiert, kann er sich oder jemand anders vor dem Höllenfeuer retten (N 531). Diese Gedanken waren und sind noch im Volke weit verbreitet. Viele fromme alte Frauen würden niemals vom Ritualgebet aufstehen, ohne ihm eine Anzahl von *dhikr*-Formeln zuzufügen, und manch ein Muslim hat Trost gefunden in der ständigen Wiederholung eines heiligen Satzes oder eines göttlichen Namens, aus dem er Kraft schöpft.

Der *dhikr* der göttlichen Namen ist außerordentlich wichtig[64]. Da Gott im Koran als ›Besitzer der Schönsten Namen‹ *(al-asmā' al-ḥusnā)* beschrieben wird, kann dieses Konzept die Grundlage für eine ganze Theologie der Namen bilden – obgleich der Mystiker wußte, daß es sich nicht um Eigennamen Gottes handelt, sondern daß sie nur beschreibend waren (M IV 217). Im allgemeinen zählt man 99 dieser rühmenden Namen. Der ›Größte Name Gottes‹ ist verborgen; aber mancher Mystiker behauptete, ihn zu besitzen, was ihn zu allen Arten von Wundertaten befähigte. Andere meinten, der Größte Name sei je nach der Stellung des Wanderers auf dem Pfad verschieden[65].

64. Vgl. Ghazzali, *Al-maqsad al-asnā' fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, (Beirut 1971) über die Bedeutung der Gottesnamen. M. al-Gawhari, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen* Werken (1968) behandelt die Anwendung der Gottesnamen in dem System des ägyptischen Autors al-Buni, einer Autorität für Magie im 13. Jahrhundert.
65. Teufel, *Hamadānī*, S. 87.

Der Rosenkranz mit seinen dreiunddreißig oder neunundneunzig Perlen wird zur Zählung dieser Namen benutzt. Man kann sie einen nach dem anderen wiederholen, beginnend mit *Yā Raḥmān, yā Raḥīm,* ›O Barmherziger, o Allerbarmer‹, und endend mit *Yā Ṣabūr,* ›O Geduldiger‹. Die Sufis haben oft über die Eigenschaften dieser göttlichen Namen geschrieben, die man in *lutfiyya,* ›auf Gottes Schönheit und Güte bezogen‹, und *qahriyya,* ›auf Gottes Gewalt und Majestät bezogen‹, einteilt. Diese beiden Kategorien wirken zusammen, um das ganze Gewebe der Welt hervorzubringen, und sind in geheimnisvoller Weise mit den Menschen verbunden. Sogar die Unterschiede in der geistigen Haltung mystischer Meister werden hin und wieder den göttlichen Namen zugeschrieben, die von ihnen reflektiert werden.

Die Regeln für den Gebrauch dieses oder jenes göttlichen Namens sind von den Sufis sehr sorgfältig ausgearbeitet worden. Der Name *al-Hādī,* ›der Leitende‹, soll auf den Adepten einwirken, wenn er sich in seinem *dhikr* Gott zuwendet (N 410). Der Name *al-Laṭīf,* ›der Subtile, der Gütige‹, sollte vom Mystiker in der Klausur verwendet werden, um seinen Charakter zu verfeinern, *al-Ḥāfiẓ,* ›der Bewahrende‹, sollte gebraucht werden, wenn man seinen mystischen Zustand bewahren möchte, und *al-Wadūd,* der ›Liebend-Geliebte‹, läßt den Mystiker von allen Geschöpfen geliebt werden; wenn dieser Name in der Klausur ständig wiederholt wird, so nehmen Vertrautheit und göttliche Liebe zu. Der Name *al-Fā'iq,* ›der Überwältigende‹, sollte niemals von einem Anfänger benutzt werden, sondern nur von einem Gnostiker hohen Ranges.

Das sind nur einige wenige Beispiele, wie sie Ibn 'Ata'Allah, der große Shadhiliyya-Lehrer in Ägypten (st. 1309) gegeben hat[66]. Die falsche Anwendung eines Gottesnamens konnte, wie man glaubte, schwere Konsequenzen für den Betreffenden oder diejenigen, die ihm nahestanden, haben, die sich, wie ich

66. Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari, *Miftāḥ al-falāḥ* (1961).

aus der Erfahrung von Freunden weiß, sogar in körperlichen Symptomen äußern können. Bei dem *dhikr* der Gottesnamen muß sich die Weisheit des mystischen Führers besonders zeigen, weil er den Schüler anzuleiten und sorgfältig zu überwachen hat, damit er nicht ernsthaften geistigen und seelischen Gefahren ausgesetzt ist.
Zusätzlich zu den eigentlichen *dhikr*-Formeln konnte der Meister seinen Schülern oder Besuchern andere lange Formeln geben, die sie nach dem Ritualgebet oder bei besonderen Anlässen rezitieren konnten *(wird, pl. aurād, ḥizb).* Vielen davon schreibt man übernatürliche Kräfte zu; am berühmtesten ist wohl das Shadhili zugeschriebene *ḥizb al-baḥr,* das vor allem auf Reisen als Schutzzauber verwendet wird.

Samā'

Das Ziel des Mystikers, das er durch ständige Meditation zu erreichen hoffte, ist *fanā,* ›Entwerden‹, und die darauf folgende ›Dauer in Gott‹. Die letzte Erfahrung wird immer als freier Akt göttlicher Gnade betrachtet, die den Menschen entrücken kann, was oft in einem als ›Ekstase‹ bezeichneten Erlebnis geschieht. Der Terminus, den wir als ›Ekstase‹ übersetzen, ist *wajd,* das wörtlich ›Finden‹ bedeutet, das heißt Gott zu finden und in diesem Finden stille zu werden. In der überwältigenden Seligkeit, Ihn gefunden zu haben, kann der Mensch in ekstatische Entzückung entrückt werden. Nwyia hat vorgeschlagen (W 254), diesen Zustand lieber *Instase* statt *Ekstase* zu nennen, weil der Mystiker nicht *aus* sich hinweggetragen wird, sondern *in* die Tiefen seiner selbst, in »das Meer der Seele«, wie die Dichter sagen konnten.
»Ekstase ist eine Flamme, die im innersten Herzen aufspringt und aus Sehnsucht erscheint, und bei ihrem Auftreten werden die Glieder entweder von Freude oder von Kummer erregt« (K 106). Auch 'Attar hat das Bild der Flamme verwendet:

> Was ist *wajd*? Glücklich zu werden dank dem wahren
> Morgen,
> Feuer zu werden, ohne daß die Sonne da ist (U 41).

In einem solchen ekstatischen Zustand konnte der Sufi völlig Sinne und Bewußtsein verlieren – selbst jahrelang; dann war er von den vorgeschriebenen Riten befreit (B 576). In dieser Hinsicht ist *wajd* das echte Äquivalent von Ekstase; die sechste Form des Verbes *wajada,* ›finden‹ – *tawājud,* ›Versuch, einen ekstatischen Zustand durch äußere Mittel zu erreichen‹ – ist davon abgeleitet. Es war eben dieser Versuch, Freiheit vom Selbst zu finden, indem man sich dem Gesang, Tanz oder Drogen hingab, der oft mit Sufi-Praktiken verbunden war und sowohl von der Orthodoxie wie von den gemäßigten Mystikern kritisiert wurde.

Das Problem des *samā'*, ›Hören‹, war ein Hauptstreitpunkt zwischen den Schulen. Man stritt sich, ob Musikhören und Tanzbewegungen wirklich echte Äußerungen mystischer Erlebnisse waren oder nur illegitime Versuche, durch eigene Anstrengung einen Zustand zu erreichen, den nur Gott schenken kann; die Ansichten der Autoritäten sind hier deutlich geteilt.

Der *samā'* ist jedoch zweifellos die bekannteste Äußerung mystischen Lebens im Islam. Die ersten europäischen Besucher im Osmanischen Reich sahen ihn in den Klöstern der Mevlevis, der Tanzenden Derwische; denn der Mevlevi-Orden ist der einzige Orden, in dem die kreisende Bewegung institutionalisiert worden ist, obgleich sie seit frühester Zeit überall im islamischen Gebiet praktiziert worden war, freilich nicht als offizieller Ritus, sondern eher als Entspannung nach den äußerst harten täglichen Übungen und der seelischen Anspannung der Sufis[67].

Tanzen und Drehungen gehören ja zu den ältesten religiösen Handlungen überhaupt. Tanz ist das ›absolute Spiel‹ und wurde im alten Griechenland als Bewegung der Götter ange-

---

67. D. B. Macdonald, *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing* (1901) übersetzt Ghazzalis relevantes Kapitel; F. Meier, *Der Derwischtanz* (1954) spricht über Entwicklung und Formen des Tanzes; M. Molé, *La Dance extatique en Islam* (1963) ist eine reich dokumentierte Studie über *samā'*.



Tanzende Derwische. Aus Nizamis *Khamsa.* Herat, 15. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York

In einem solchen ekstatischen Zustand konnte der Sufi völlig Sinne und Bewußtsein verlieren – selbst jahrelang; dann war er von den vorgeschriebenen Riten befreit (B 576). In dieser Hinsicht ist *wajd* das echte Äquivalent von Ekstase; die sechste Form des Verbes *wajada*, ›finden‹ – *tawājud*, ›Versuch, einen ekstatischen Zustand durch äußere Mittel zu erreichen‹ – ist davon abgeleitet. Es war eben dieser Versuch, Freiheit vom Selbst zu finden, indem man sich dem Gesang, Tanz oder Drogen hingab, der oft mit Sufi-Praktiken verbunden war und sowohl von der Orthodoxie wie von den gemäßigten Mystikern kritisiert wurde.

Das Problem des *samāʿ*, ›Hören‹, war ein Hauptstreitpunkt zwischen den Schulen. Man stritt sich, ob Musikhören und Tanzbewegungen wirklich echte Äußerungen mystischer Erlebnisse waren oder nur illegitime Versuche, durch eigene Anstrengung einen Zustand zu erreichen, den nur Gott schenken kann; die Ansichten der Autoritäten sind hier deutlich geteilt.

Der *samāʿ* ist jedoch zweifellos die bekannteste Äußerung mystischen Lebens im Islam. Die ersten europäischen Besucher im Osmanischen Reich sahen ihn in den Klöstern der Mevlevis, der Tanzenden Derwische; denn der Mevlevi-Orden ist der einzige Orden, in dem die kreisende Bewegung institutionalisiert worden ist, obgleich sie seit frühester Zeit überall im islamischen Gebiet praktiziert worden war, freilich nicht als offizieller Ritus, sondern eher als Entspannung nach den äußerst harten täglichen Übungen und der seelischen Anspannung der Sufis[67].

Tanzen und Drehungen gehören ja zu den ältesten religiösen Handlungen überhaupt. Tanz ist das ›absolute Spiel‹ und wurde im alten Griechenland als Bewegung der Götter ange-

67. D. B. Macdonald, *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing* (1901) übersetzt Ghazzalis relevantes Kapitel; F. Meier, *Der Derwischtanz* (1954) spricht über Entwicklung und Formen des Tanzes; M. Molé, *La Dance extatique en Islam* (1963) ist eine reich dokumentierte Studie über *samāʿ*.



Tanzende Derwische. Aus Nizamis *Khamsa*. Herat, 15. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York

sehen – sowohl Apoll wie Dionysos haben ihrem Charakter entsprechende Tanzbewegungen. In primitiven Gesellschaften hatte der Tanz einen magischen Charakter; so waren Rituale zur Sicherung von Regen oder Sieg in der Regel mit Tanz verbunden. Ein heiliges Objekt oder (wie manchmal im *samāʿ*) eine Person zu umkreisen bedeutet, an deren magischer Kraft teilzunehmen oder aber ihr Kraft zuzuführen. Die Kirchenväter kannten sehr wohl die hinreißende Macht des Tanzes und verboten ihn streng: »Wo Tanz ist, da ist der Teufel«, sagt St. Chrysostomus, und das hätte ebenso gut ein orthodoxer muslimischer Theologe sagen können.

Die Handbücher des Sufismus sind voll von Diskussionen, ob *samāʿ* erlaubt sei oder nicht. Die Schlußfolgerungen sind je nach der Haltung des Mystikers oder auch der Orden verschieden. Die Orthodoxen pflegten jede musikalische und rhythmische Unterhaltung zu bannen, und manche ›nüchternen‹ Orden, wie die Naqshbandiyya, folgten ihrem Beispiel. Andere sahen im *samāʿ* einen Weg, das religiöse Gefühl der Frommen in eine bestimmte Richtung zu leiten; und es war gerade die musikalische Seite einiger Bruderschaften, die viele Menschen anzog. Wer sich nach einer emotionalen Form des Gottesdienstes sehnte, wie sie ihm das Ritualgebet nicht geben konnte, mochten diese beim Musikhören finden.

Samāʿ hat wahrscheinlich damit begonnen, daß die Mystiker von einer lieblichen Stimme oder auch nur einem zufälligen Wort getroffen wurden, das ihrem Geisteszustand angemessen war und so eine seelische Erhebung zur Folge hatte. Man weiß, wie stark die Araber auf Laute und auf die rhythmische Form eines Satzes reagieren – die gute Rezitation des Korans kann die Hörerschaft zu Tränen rühren. Es gibt keinen Grund, an von klassischen Autoren erzählten Geschichten zu zweifeln, daß die bewegende Rezitation eines Satzes der heiligen Schrift oder auch ein weltlicher Vers Hörer ohnmächtig werden, ja vor Erregung sterben ließ. Man darf ja nicht vergessen, daß im islamischen Mittelalter Nerven- und Geisteskrankheiten oft durch Musikanwendung behandelt wurden, wie es schon Avi-

cenna empfiehlt. Das Bassin im Irrenhaus neben der großen Moschee in Divrigi (Anatolien, erbaut 1228), wo das Wasser eine süße, beruhigende Melodie hervorbrachte, oder die Bayezid Külliyesi in Edirne (gebaut 1370) mit ihrer Musikhalle im Irrenhaus sind gute Beispiele dafür, wie Musik bei medizinischer Behandlung verwendet wurde.

Man erzählt, daß al-Haddad, ein Schmied, der am Ende des 9. Jahrhunderts ein führender Sufi wurde, »eines Tages in seinem Laden saß und einem Blinden lauschte, der im Basar den Koran rezitierte. Er wurde vom Zuhören so entrückt, daß er eine Hand ins Feuer steckte und ohne Zange ein Stück geschmolzenes Eisen aus dem Ofen zog« (H 124). Solche Geschichten findet man oft in der islamischen Heiligenlegende, und viele Wunder lassen sich dadurch erklären, daß der Betreffende sich in einem Zustand völliger Bewußtlosigkeit befand, der durch sein Lauschen auf den Koran oder durch inneres Gebet verursacht war. Der Asket fühlte dann keine Schmerzen mehr, so daß auch Operationen an ihm vorgenommen werden konnten, ohne daß er es merkte.

Man fragte sich jedoch, ob der Lauschende, der ganz und gar bei seinem Herrn ›anwesend‹ *(ḥāḍir)*, sein mußte, es sich gestatten sollte, durch die Musik oder irgendein Geräusch entrückt zu werden. Er konnte natürlich beginnen, sich zu drehen und umherzuwirbeln, wobei er manchmal seine Kleider zerriß, manchmal übernatürliche Kräfte gewann. Einige Sufis sollen in solcher Ekstase gestorben sein (N 195); andere verschwanden in der Luft, weil ihre wirbelnde Bewegung zum Fluge geworden war (N 146); ein Neger konnte weiß werden, solange er im ekstatischen Zustand war (N 102, 164, 27).

Aber sollte der Sufi gerade diesen Zustand erreichen? War es nicht eher die völlige Selbstkontrolle der Meister, die die Historiker so tief beeindruckte? Berühmt ist Junaids Antwort an den enthusiastischen Nuri, der ihn tadelte, weil er ruhig saß, während die Sufis ihren wirbelnden Tanz vollführten: »Du siehst die Berge – du denkst, sie seien fest, doch sie ziehen gleich Wolken‹ (Sura 27/90; N 188).

Diese Episode muß um 900 stattgefunden haben. *Samā'khānas*, Häuser, wo die Sufis Musik hören und ekstatische Zustände herbeiführen konnten, wurden in Bagdad schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gegründet. Die Orthodoxen waren empört über die Dinge, die dort geschahen. Sie waren unter anderem besonders gegen das Zerreißen der Kleider, wie es oft während des *samā'* geschah. Die Theoretiker des Sufismus haben dieses Thema vor allem diskutiert, als in späterer Zeit auch schöne Jünglinge am *samā'* teilnahmen und so das geistige Vergnügen erhöhten. Man sagt, Auhaduddin Kirmani, ein Sufi in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, habe »die Hemden der Bartlosen zerrissen und mit ihnen Brust an Brust getanzt« (N 590) – das konnten die Orthodoxen und die geistlichen Juristen gewiß nicht zulassen!

Die Autoren des 10. und 11. Jahrhunderts widmeten den im *samā'* liegenden Gefahren lange Kapitel:

> Tanzen hat keine Begründung im Religionsgesetz oder im mystischen Pfade... Aber da ekstatische Bewegungen und die Praktiken solcher, die Ekstase herbeizuführen suchen, dem Tanz ähneln, haben einige frivole Personen sich unmäßig hineingestürzt und (Tanzen) zu einer Religion gemacht. Ich habe eine Menge gewöhnlicher Leute getroffen, die den Sufismus annahmen, weil sie glaubten, er sei Tanz und nichts anderes...
>
> Es ist wünschenswerter, daß Anfängern nicht erlaubt wird, musikalischen Sitzungen beizuwohnen, damit sie nicht verdorben werden (H 416, 430).

Dieser Satz würde wohl von allen Seelenführern in den gemäßigten Orden unterschrieben werden; denn der Anfänger würde mehr sinnliches als geistiges Vergnügen haben, wenn er Musik hört oder um seine eigene Achse wirbelt. Abu Hafs Umar as-Suhrawardi hat den Standpunkt der klassischen Sufitheologen gut definiert:

> Musik läßt im Herzen nichts erwachen, was nicht schon dort ist: deshalb wird jemand, dessen Inneres an etwas anderes als Gott gebunden ist, durch Musik zu sinnlicher

> Begierde angestachelt; wer aber innerlich an die Liebe zu Gott gebunden ist, wird durch das Musikhören dazu gebracht, Seinen Willen zu tun. Was falsch ist, wird durch den Schleier des Selbst verhüllt, und was wahr ist, durch den Schleier des Herzens; und der Schleier des Selbst ist ein dunkler, erdenhafter Schleier, und der Schleier des Herzens ein leuchtender, himmlischer Schleier.
> Die gewöhnlichen Menschen lauschen auf Musik entsprechend ihrer Natur, und die Novizen lauschen mit Sehnen und Ehrfurcht, während das Lauschen der Heiligen ihnen die Schau der göttlichen Gaben und Gnaden gibt, und das sind die Erkennenden, für die Lauschen Kontemplation bedeutet. Aber schließlich gibt es noch das Lauschen der geistig Vollendeten, denen sich Gott unverschleiert durch Musik enthüllt[68].

Denn für den Vollkommenen wird jeder Laut zu Musik, und der wahre Sufi fühlt, daß jeder Ton ihm frohe Kunde vom Geliebten bringt, jedes Wort eine Offenbarung von Gott. Ruzbihan-i Baqli erzählt eine hierfür typische Geschichte: ›Ein Mystiker sah eine Gruppe Diebe, die Wein tranken und Tamburin spielten. Er setzte sich zu ihnen und lauschte der Musik, als ob es ein *samā'* sei. Die Diebe genossen seine Haltung so sehr, daß alle sich bekehrten« (B 597).

Ruzbihan selbst liebte den *samā'* und lehrte, dem Beispiel Ibn Khafifs folgend (X 214), daß drei Dinge für vollkommenen geistigen Genuß notwendig seien: liebliche Düfte, ein schönes Gesicht zum Betrachten, und eine angenehme Stimme (N 256); die Schönheit des Sängers ist eine Vorbedingung für geistiges Glück. Ruzbihan hat sogar den Zustand der mystischen Einigung als ›Tanz mit Gott‹ symbolisiert[69].

---

68. SMITH, *Readings*, Nr. 100.
69. L. MASSIGNON, *La vie et les œuvres de Rûzbehân Baqlî* (1 (1953), S. 238: H. CORBIN, *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbihān Baqlī de Shiraz* (1958), S. 101.

Die Autoren der Antike hatten im Tanz die Bewegung der Götter oder der Sphären gesehen, und mittelalterliche Christen betrachteten manchmal das ewige Leben als Tanz der Seligkeit, wie es so entzückend in einigen Gemälden Fra Angelicos deutlich wird[70]. ›Geistliche Tanzliedchen‹ waren eine bekannte Gattung der mittelalterlichen deutschen mystischen Literatur; sie klingen in unserem Jahrhundert in einigen *Rondas* der chilenischen Dichterin Gabriela Mistral wider. Auch die muslimischen Mystiker verfaßten solche geistlichen Tanzliedchen; so schreibt man Yahya ibn Mu'adh, dem ›Prediger der Hoffnung‹ aus Rayy, eines der ersten bekannten Lieder zu:

Wir fanden nicht die Wahrheit,
wir treten die Erde im Tanz.
Kann man Tanzen bei mir tadeln,
der von Dir getadelt wandert?
Denn wir kreisen in Deinem Tal,
darum tanzen wir allzumal. (A X 61)

Die Bewegung der Seele, wenn sie sich Gott nähert, wird manchmal, wenn auch selten, als himmlischer Tanz beschrieben.

In der Dichtung Jalaluddin Rumis hat dieser enthusiastische Tanz seinen schönsten Ausdruck gefunden. Seine Verse lassen oftmals den starken Rhythmus der Tanzbewegung widerklingen, die später im Orden der Tanzenden Derwische institutionalisiert wurde[71]. Rumi sieht, daß »das Haus der Liebe ganz aus Liedern, Versen und Sang« gemacht ist (D 332), und daß sein himmlischer Geliebter das Haus umschreitet:

Auf seiner Laute spielt' er eine Weise;
Mit feuergleichem Schlag ein süßes Lied
Spielt' er, vom Wein der Nacht berauscht, durchglüht
(D 2395).

---

70. Für den Gesamtkomplex s. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), S. 239ff. mit ausführlichem Literaturverzeichnis.

71. H. Ritter, *Der Reigen der Tanzenden Derwische* (1933); ders., *Die Mevlânafeier in Konya vom 11.–17. Dezember 1960* (1962) gibt eine ausführliche Beschreibung des Rituals.

Für Rumi war Musik der Ton der Türen des Paradieses, wie die hübsche, von Rückert in Verse gebrachte Legende erzählt:

Einst sprach unser Herr Dschalaluddin dieses:
»Die Musik ist das Knarren der Pforten des Paradieses!«
Darauf sprach einer von den dumm-dreisten Narren:
»Nicht gefällt mir von Pforten das Knarren.«
Sprach unser Herr Dschalaluddin drauf:
»Ich höre die Pforten, sie tun sich auf,
doch wie die Türen sich tun zu –
das hörest du!« (N 462)[72].

Samā' ist für ihn Nahrung der Seele (wie man auch den *dhikr* beschrieben hat). Und dieser Ausdruck ist ein mehrfach wiederholter Teil des letzten türkischen Gedichtes im Mevlevi-Ritual. Wo immer der Liebende den Boden mit seinen tanzenden Füßen berührt, sprudelt das Lebenswasser aus dem Dunkel[73], und wenn der Name des Geliebten erwähnt wird, »fangen selbst die Toten in ihren Leichentüchern zu tanzen an« (D 1978). Rumi hat die wirbelnde Bewegung der Derwische mit dem Pressen der Weintrauben verglichen, wodurch der – geistige – Wein entsteht (D 624). Der tanzende Liebende ist höher als die Sphären, denn der Ruf zum *samā'* kommt vom Himmel (M II 1942); man kann ihn dem Staubkörnchen vergleichen, das um die Sonne kreist und so eine seltsame Einheit erfährt, denn ohne die Gravitationskraft der Sonne könnte es sich nicht bewegen – ebenso wie der Mensch nicht leben kann, ohne um den geistigen Schwerpunkt, um Gott, zu kreisen.

Wenn die Fesseln des Leibes einmal gebrochen sind, wird die Seele befreit und realisiert, daß alles Geschaffene an diesem Tanz teilnimmt – der Lenzwind der Liebe berührt den Baum, so daß Zweige, Knospen und Blätter in der alles umfassenden mystischen Bewegung sich zu regen beginnen.

Wahrer *samā'* ist aber auch ein ›Tanz in Blut‹, eine Anspielung

---

72. F. Rückert, *Erbauliches und Beschauliches*, in A. Schimmel, *Orientalische Dichtung in Übersetzungen Friedrich Rückerts* (1963), S. 335.
73. Rumi, *Rubā'īyāt*, Hs. Esat efendi Nr. 2693, fol. 322 a 5.

auf die Legende, daß Hallaj in seinen Fesseln auf dem Wege zur Hinrichtungsstätte tanzte; der letzte Schritt auf dem Wege zur geistigen Freiheit ist oft als ›Tanz in Fesseln‹ beschrieben worden (M III 96). *Samā'* bedeutet, dieser Welt abzusterben und im ewigen Tanze der freien Geister um eine Sonne, die nicht aufgeht noch untergeht, wiedererweckt zu werden. *Fanā* und *baqā*, Entwerden und ewiges Bleiben in Gott, können so in der Bewegung des mystischen Tanzes symbolisiert werden, wie er von Rumi und seinen Nachfolgern verstanden wurde:

Schall, o Trommel, hall, o Flöte, Allah hu!
Wall im Tanze, Morgenröte, Allah hu!
Lichtseel' im Planetenwirbel, Sonne, vom
Herrn im Mittelpunkt erhöhte! Allah hu!
...
Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott,
denn er weiß, wie Liebe töte. Allah hu[74]!

Auch der ewige Urvertrag wird von Rumi als *samā'* symbolisiert:

Hallte ein Ruf im Nicht-Sein, da
sagte das Nicht-Sein: »Gewiß,
Ich setz' den Fuß in jenes Land,
froh, grün und frisch mich zu zeigen.«
Es hörte Gottes Urzeit-Ruf,
tanzend ward's und berauscht,
Nicht-Sein war es und ward zum Sein –
Herzen und Tulpen und Feigen! (D IV 1832).

Die nicht-existierenden Möglichkeiten wurden durch die göttliche Anrede mit Existenz beschenkt; dieser Laut verzückte sie zu einem Tanz, der sie in die schöne Welt voller Blumen und Düfte führte, genau wie der Laut der göttlichen Stimme, wie er durch das Medium der Musik gehört wird, die Seele zu bis dahin unbekannten Welten seelischen Glückes erhebt.

Rumis Bildersprache ist fast unbegrenzt, wenn er über die

74. F. Rückert, *Ghaselen: Dschelaluddin Rumi* (1819) in A. Schimmel, *Orientalische Dichtung*, S. 56.

Schönheit und Macht des *samā'* spricht. In immer neuen Bildern beschreibt er diese Bewegung, die durch die Schau des Geliebten hervorgerufen wird, der in der Stunde der Ekstase selbst auf der Leinwand des Herzens des Liebenden tanzt. Andere Dichter und Mystiker sind Rumis Beispiel gefolgt, indem sie den Symbolismus von Musik und Tanz in ihrer Dichtung angewandt oder mit ihren Schülern *samā'* geübt haben. Dieser Aspekt des mystischen Lebens war zu anziehend, um abgeschafft zu werden – trotz der orthodoxen Abneigung. Selbst ein Mystiker der nüchternen Naqshbandi-Richtung wie Mir Dard in Delhi fühlte sich gezwungen, ein Buch zur Verteidigung der Musik zu verfassen und pflegte ein- oder zweimal in der Woche Musiker in seinem Hause zu versammeln, die für ihn und seine Schüler spielten – allerdings ohne Tanz und in strenger Disziplin.

In Indien wurde der *samā'* vor allem von den Chishtis verteidigt. Andere Orden folgten ihrem Beispiel, und einer der Heiligen von Burhanpur im 17. Jahrhundert, 'Isa Jund Allah, wagte sogar, den *samā'* mit dem Ritualgebet gleichzusetzen[75]. Andere nannten *samā'* die ›Himmelfahrt der Heiligen‹[76]. Und als einer von ihnen auf seine Frage, ob es im Paradies *samā'* gäbe, eine negative Antwort erhielt, seufte er: »Was haben wir dann mit dem Paradies zu tun?«[77]

Das Ritual der Mevlevi-Derwische in der Türkei wurde wie die Rituale der anderen Orden 1925 von Atatürk verboten; seit 1954 darf der *samā'* anläßlich des Jahrestages von Rumis Tode am 17. Dezember vollzogen werden, wenn auch nicht im Zentralheiligtum. Seit einigen Jahren sind Mevlevis auch außerhalb Konyas, sogar im Ausland, aufgetreten. Die Bewunderung für dieses Ritual ist aber noch immer in vielen türkischen Familien tief verwurzelt, und ein modernes türkisches Gedicht spiegelt das Gefühl der Ekstase wider, das so typisch für die Sufis ist

75. Quddusi, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Sind* (1959), S. 156.
76. Bedil Rohriwaro, *Dīwān* (1954), S. 297.
77. Qani', *Tuḥfat ul-kirām*, S. 436: s. a. H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit* (1940).

und in so vielen Versen und Hymnen sein Echo gefunden hat. Asaf Halet Chelebi (st. 1958) ist, soweit ich weiß, der letzte echte Interpret dieser Erfahrung[78]:

Die Bäume, mit Tanzgewändern
bekleidet, flehen in Liebe
Mevlâna

Das Bild in mir
ist ein anderes Bild
In den Reigen in mir
Fallen wie viele Sterne!

Ich kreise und kreise
die Himmel kreisen
Rosen erblühn mir im Antlitz.

Die Bäume im sonnigen Garten
›Er schuf den Himmel, die Erde‹ –
Die Schlangen lauschen dem Flötenlied
In den Bäumen mit Tanzgewändern…
Die Wiesenkinder berauscht…
Herz…
sie rufen nach dir

Ich blicke lächelnd auf Sonnen
die ihren Weg verloren
Ich,
ich fliege
die Himmel fliegen

77. Asaf Halet Çelebi, *HE* (1951).



Mevlevi-Derwische im Wirbeltanz. Gemälde von A. Bayot, 19. Jahrh.

Der Mensch und sein Weg zur Vollkommenheit



Bemerkungen zur Psychologie der Sufis

Die Stellung des Menschen im Islam, und ganz besonders im Sufismus, ist ein Kontroversthema für westliche Gelehrte. Einige waren der Überzeugung, daß der Mensch als Gottes ›Diener‹ oder ›Sklave‹ vor dem Allmächtigen keinerlei Wert habe: er verschwindet fast, verliert seine Persönlichkeit und ist nichts als das Instrument eines unwandelbaren Geschickes. Der Begriff des Humanismus, auf den die europäische Kultur so stolz ist, wäre diesen Gelehrten zufolge dem islamischen Denken grundsätzlich fremd. Andere wieder sahen in der Entwicklung des späteren Sufismus eine Gefahr, die möglicherweise zu absolutem Subjektivismus führen könnte, weil die menschliche Persönlichkeit sozusagen so ›aufgebläht‹ ist, daß sie als Mikrokosmos, als vollkommener Spiegel Gottes betrachtet wird. Die Lehre vom Vollkommenen Menschen (s. Kap. VI) schien manchen Orientalisten äußerst gefährlich für die islamische Anthropologie zu sein – nicht weniger gefährlich als die angeblich so demütigende Rolle des Menschen als ›Sklave Gottes‹.

In der Tat ist es nicht leicht, etwas über die mystische Anthropologie des Islam zu sagen, weil sie so vielseitig wie der Islam selbst ist[1]. Die Unterschiede zwischen den frühesten und den späteren mystischen Strömungen sind beachtlich. Deshalb ist es unmöglich, auf mehr als einige Facetten des Problems ›Mensch‹ hinzuweisen, ohne auch nur zu versuchen, mehr als die oberflächlichsten Umrisse von diesem Bilde zu geben.

Nach koranischer Aussage ist der Mensch »von Gottes Händen« (Sura 38/75) geschaffen worden, ein Gedanke, den die Überlieferung dann ausgeschmückt hat: Gott knetete Adam aus Lehm vierzig Tage lang, bevor Er ihm Leben und Geist schenkte, indem »Er ihm Seinen Atem einhauchte« (Sura 15/29; 38/72). Das bedeutet, Seine Gegenwart wirkte vierzigtau-

1. N. Heer, *A Sufi Psychological Treatise* (1961), Übersetzung eines 1958 in Kairo herausgegebenen Textes. Für eine spätere Periode s. J. M. S. Baljon, *Psychology as Apprehended and Applied by Shah Wali Allah Dihlawi* (1971).

send Jahre auf ihn ein (B 545), wie Baqli diese Überlieferung interpretiert. Und er fährt fort: »Die Form Adams ist der Spiegel beider Welten. Was immer in diese beiden Reiche gelegt worden war, ist in der menschlichen Form sichtbar gemacht worden. ›Und Wir werden ihnen Unsere Zeichen in den Horizonten und in ihnen selbst zeigen‹ (Sura 41/53; B 437).«
Dieser Schöpfungsmythos verleiht dem Menschen eine außerordentlich hohe Stellung; er ist in jeder Hinsicht Gottes vollkommenstes Werk, lebt durch Seinen Odem und ist damit gewissermaßen ein Spiegel, der Gottes Eigenschaften reflektiert – wie die Tradition sagt: »Er schuf Adam nach Seinem Bilde« *('alā ṣūratihi)*. Adam, so gesehen, ist der Prototyp des Vollkommenen Menschen; er wurde mit der besonderen Gnade des Wissens ausgezeichnet. »Er lehrte Adam die Namen«, sagt der Koran (Sura 2/31). Den Namen einer Sache zu kennen aber bedeutet, fähig zu sein, über sie zu herrschen; so wurde Adam dank seiner Kenntnis der Namen zum Meister alles Geschaffenen. Doch diese einfache koranische Feststellung wurde manchmal auch so erklärt, daß Gott Adam die Kenntnis der Gottesnamen geschenkt hatte, wie sie sich in der Schöpfung widerspiegeln, Namen, die er dann in seinen Gebeten benutzen konnte. Adam wurde so zum *'allama'l-asmā-beg*, dem Fürsten von »Er lehrte die Namen«, wie Rumi mit einer merkwürdigen Kombination arabischer und türkischer Elemente sagt (M I 1234). Gott machte Adam zu Seinem *khalīfa*, Seinem Statthalter auf Erden, und befahl den Engeln, sich vor ihm niederzuwerfen – denn der Mensch ist höher als die Engel (vgl. H 239), denen das Geheimnis der Namen nicht anvertraut worden ist und die nichts tun, als Gott in vollkommenem Gehorsam anzubeten, während der Mensch die Wahl zwischen Gehorsam und Rebellion genießt – oder unter ihr leidet (obgleich diese Wahl durch die Vorherbestimmung begrenzt sein mag). Dem Menschen wurde die *amāna* gegeben (Sura 33/72), jenes anvertraute Gut, das zu tragen Himmel und Erde sich weigerten. Dieses Gut ist verschiedenartig interpretiert worden – als Verantwortlichkeit, Willensfreiheit, Liebe, oder Kraft der Indivi-

duation. Und doch – trotz des hohen Ranges des Menschen – sehnten sich die Sufis nach ihrer wahren Heimat, nach der Zeit und dem Ort ihres erhabenen vorzeitlichen Seins:

> Wir sind im Himmel gewesen,
> die Freunde der Engel gewesen,
> wann kehren wir dorthin zurück? (D 463).

Die Erinnerung an die paradiesischen Tage begleitet sie in diesem Jammertal und führt sie aus dem Exil in dieser Welt zurück in die ewige Heimat.

Im Menschen erreicht die Schöpfung ihren Endpunkt. Ein Bektashi-Dichter schreibt:

> Dies Universum ist ein Baum –
> der Mensch ist seine Frucht.
> Die Frucht ist ja der wahre Zweck –
> denk' nicht mehr an den Baum! (BO 118).

Eine spätere Tradition schrieb Gott das Wort zu: *kuntu kanzan makhfiyan,* »Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb schuf ich die Welt.« Gott in Seiner ewigen Einsamkeit wollte erkannt werden und schuf deshalb eine Welt, in der der Mensch die höchste Manifestation Seiner Schöpfermacht ist. Der Mensch ist der Mikrokosmos und ist – ebenfalls nach einem *ḥadīth qudsī,* – geschaffen um Gottes willen, der alles wiederum um des Menschen willen geschaffen hat.

Der Koran hatte dem Menschen einen sehr hohen Platz angewiesen, ohne jedoch ins Detail zu gehen. Die Sufis aber beschäftigten sich intensiv mit den verschiedenen Aspekten des Menschen. Die Handlungen der göttlichen Allmacht werden am Menschen durchgeführt; er ist, wie Rumi so treffend sagt, »das Astrolab der Eigenschaften der Erhabenheit« (M VI 3138–43).

Die Mystiker haben viele Wege gefunden, um diesen hohen Rang des Menschen zu beweisen. Einer ihrer Lieblingsverse ist daher »Und Wir werden euch Unsere Zeichen in den Horizonten und in euch selbst zeigen – seht ihr denn nicht?« (Sura 41/53) – ein Vers, den sie als Befehl Gottes auffaßten, in ihr

eigenes Herz zu blicken, um dort die Quellen des Wissens und schließlich den göttlichen Geliebten zu finden, der dem Menschen »näher als die Halsschlagader« ist (Sura 50/16).

Aus diesem Gefühl dürfte sich das *ḥadīth: man ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa rabbahu*, »Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn«, entwickelt haben; es mag ursprünglich eine Adaption des delphischen *gnoti theauton*, »Erkenne dich selbst« gewesen sein. Die Theoretiker der Mystik haben sich besonders auf diese Tradition gestützt: wenn man sein innerstes Herz kennt, so kann man die Stelle entdecken, wo das Göttliche als der *dulcis hospes animae* lebt, wo der Treffpunkt zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen liegt. Das *ḥadīth* ist jedoch verschiedenartig interpretiert worden. Eine der feinsten Allegorien in dieser Hinsicht stammt von Rumi, der die Geschichte von Ayaz, dem Lieblingssklaven Mahmuds von Ghazna, erzählt, der jeden Morgen seine alten abgetragenen Schuhe und seinen schäbigen Rock ansah, die er getragen hatte, bevor Mahmud ihn für sich erwählte: er wollte sich an seinen früheren Zustand erinnern, um die Gnadengaben recht zu schätzen, die sein Herr ihm gewährte (M V 2113ff.). So sollte der Mensch, nach Rumi, gleichfalls daran denken, wie schwach er geschaffen wurde; dann wird er erkennen, daß er ein Nichts vor Gott ist, der ihm alles aus Gnade gibt.

Viele Mystiker haben jedoch dieses *ḥadīth* als Zusammenfassung der Grunderfahrung des mystischen Pfades, als »Weg nach Innen« angesehen, als Reise in das eigene Herz (CL 93). So hat ʿAttar es wunderbar in seinem *Muṣībatnāme* beschrieben, wo der Held ›im Meer der Seele‹ endlich seinen Frieden findet.

Daß Gott im liebenden Herzen wohnt, wird durch eine andere Lieblingstradition der Sufis ausgedrückt: »Himmel und Erde umfassen Mich nicht, aber das Herz Meines gläubigen Dieners umfaßt Mich.« Das Herz ist die Wohnstätte Gottes oder, anders ausgedrückt, der Spiegel, in dem Gott sich schauen kann. Aber dieser Spiegel muß durch ständige Askese und dauernde Akte liebenden Gehorsams poliert werden, bis aller

Staub und Rost verschwunden ist und er das urewige göttliche Licht reflektieren kann.

Ein anderes Bild, das oft verwendet wird, um zu zeigen, wie sich der Mensch auf das letzte ›Finden‹ vorbereiten muß, ist das des Zerbrechens. Ein *ḥadīth qudsī* verspricht: »Ich bin mit denen zusammen, deren Herzen um Meinetwillen gebrochen sind.« Das Thema des ›Zerbrechens um des Erbauens willen‹ stimmt völlig mit der Praxis der Askese als Vorbereitungsstadium für die höheren Zustände überein. Junaids Feststellung, daß »Gott besser durch Nichtsein als durch Sein bestätigt wird« (P I 45), führte Massignon zu dem Schluß, daß die allgemeine Tendenz der islamischen Theologie sei, »Gott eher durch Zerstörung als durch Aufbau zu bestätigen« (P II 631). Die *nafs* muß zerbrochen werden, der Leib muß zerbrochen werden, und auch das Herz muß gebrochen, alles in ihm vernichtet werden, damit Gott eine neue Wohnung für Sich darin erbauen kann. Denn das zerstörte Haus enthält Schätze – solche Schätze können nur gefunden werden, wenn man die Grundmauern aufgräbt (wie die Geschichte von Khidr in Sura 18 zeigt).

> Wo immer eine Ruine ist, ist Hoffnung auf einen Schatz
> – warum suchst du nicht den Schatz ›Gott‹ in dem
> verwüsteten Herzen? – (D 141).

'Attar spricht oft davon, daß Zerbrechen ein Mittel ist, Frieden und Einheit zu erlangen – der zerbrochene Mühlstein dreht sich nicht länger (U 149), und der Puppenspieler im *Ushturnāme* zerbricht alle Figuren, die er benutzt hat, und legt sie in die Schachtel ›Einheit‹ zurück (V 137). In der späteren Sufi-Dichtung, vor allem im indo-persischen Stil um 1700, als alle führenden Dichter unter dem Einfluß der Naqshbandiyya standen, wurde das Wort *shikast*, ›gebrochen‹, zu ihrem Lieblingsausdruck. Vielleicht war es so, daß die Dichter in einer Zeit, in der das islamische Indien völlig zusammenbrach, etwas Trost in dem Gedanken zu finden hofften, daß Zerbrechen die Vorbedingung für den Neubeginn ist…

Der Mystiker kann die Gestalt des Freundes finden, der in dem

von allem geleerten Herzen wohnt; er mag in der Ruine den verborgenen Schatz entdecken und dann in jubelndem Entzükken ausrufen: »Was ich niemals gefunden habe, fand ich im Menschen!« (Y 79). Die Äußerungen enthusiastischer Mystiker, die diesen Zustand erreicht haben, führten oft zu einem maßlosen Gefühl allumfassender Einheit, die, zusammen mit den Theorien Ibn ʿArabis, den Eindruck hervorrufen konnten, daß man die Grenzen zwischen Mensch und Gott zu vergessen schien. Doch »der Herr bleibt Herr, und der Diener Diener« – das ist der allgemein akzeptierte Standpunkt des gemäßigten Sufismus.

Die Psychologie der Sufis ist, wie alles im Sufismus, auf den Koran gegründet. Die Vorstellungen von der *nafs*, dem niedersten Prinzip im Menschen, haben wir schon erwähnt. Höher als die *nafs* sind *qalb*, ›Herz‹, und *rūḥ*, ›Geist‹. Diese Dreiteilung bildet die Grundlage für spätere, verwickeltere Systeme; wir finden sie schon in Jaʿfar as-Sadiqs Korankommentar. Er ist der Meinung, daß die *nafs* dem *ẓālim*, ›Tyrannen‹, eigen sei, *qalb* dem *muqtaṣid*, dem ›Gemäßigten‹, und *rūḥ* dem *sābiq*, dem ›Vorangehenden, Gewinner‹: der *ẓālim* liebt Gott um seiner selbst willen, der *muqtaṣid* liebt Ihn um Seinetwillen, und der *sābiq* läßt seinen Willen im Willen Gottes aufgehen (W 17). Bayezid Bistami, al-Hakim al-Tirmidhi und Junaid haben diese Dreiteilung übernommen, Kharraz jedoch hat zwischen *nafs* und *qalb* noch das Element *ṭabʿ*, ›Natur‹, eingefügt, d.h. die natürlichen Funktionen des Menschen (W 240–42).

Fast zur gleichen Zeit erblickte Nuri vier verschiedene Aspekte im Menschen, die er genial aus dem Koran ableitete:

ṣadr, ›Brust‹, ist mit dem Islam verbunden (Sura 39/23);
qalb, ›Herz‹, ist der Sitz des Glaubens (Sura 49/7; 16/106);
fuʾād, ›Herz‹, gehört zu *maʿrifa*, ›Erkenntnis‹ (Sura 53/11).
lubb, ›innerstes Herz‹, ist der Sitz des *tauḥīd* (Sura 3/190); (W 321).

Die Sufis haben oftmals *sirr*, den ›innersten Herzenskern‹, hinzugefügt, in dem die Offenbarung erfahren wird. Ja'far hat auch, in einem interessanten Vergleich, *'aql*, ›Vernunft‹, als die Grenzschranke zwischen *nafs* und *qalb* gesehen, »die Schranke, die beide nicht überschreiten können« (Sura 55/20), so daß die dunklen, niederen Triebe nicht die Reinheit des Herzens bedrohen können (W 163). Jedes dieser geistigen Zentren hat seine eigenen Funktionen, und 'Amr al-Makki hat einige der frühen Sufi-Gedanken in einem anmutigen Mythos zusammengefaßt:

> Gott schuf die Herzen siebentausend Jahre vor den Leibern und bewahrte sie in der Station der Nähe zu Sich; und Er schuf die Geister siebentausend Jahre vor den Herzen und hielt und bewahrte sie im Garten der Vertrautheit *(uns)* mit Sich; und Er schuf die innersten Bewußtseinsteile siebentausend Jahre vor den Geistern und bewahrte sie im Grade der Vereinigung *(waṣl)* mit Sich. Dann setzte Er das innerste Bewußtsein im Geist gefangen, den Geist im Herzen und das Herz wiederum im Leibe. Dann prüfte Er sie und sandte Propheten, und so begann jedes von ihnen wieder seine eigene Station zu suchen. Der Leib beschäftigte sich mit Gebet, das Herz erlangte Liebe, der Geist gelangte zur Nähe des Herrn, und das innerste Bewußtsein fand Ruhe in der Vereinigung mit Ihm[2].

Spätere Sufis haben diese verhältnismäßig einfachen Lehren in ein detailliertes System von Beziehungen ausgesponnen, so daß jede geistige Erfahrung einem entsprechenden empfangenden Teil entspricht.

Gleicherweise sind die verschiedenen Arten der Enthüllung *(kashf)*, die den Sufis zuteil werden konnten, aufgrund der verschiedenen Bewußtseinsebenen klassifiziert worden, auf denen sie ablaufen, und je nach dem, ob sie zu intellektueller oder intuitiver Erkenntnis des Göttlichen führen. Ein späterer

---

2. M. Smith, *Readings*, Nr. 29.

Mystiker, der sich auf die traditionelle Terminologie stützt, teilt die Enthüllungen wie folgt ein:

a) *kashf kaunī*, Offenbarung auf der Ebene der geschaffenen Dinge, ist das Ergebnis frommer Handlungen und der Läuterung der niederen Seele; es wird deutlich in Träumen und Hellsehen;

b) *kashf ilāhī*, ›göttliche Enthüllung‹, ist die Frucht dauernder Anbetung und ständigen Polierens des Herzens; es führt zur Kenntnis der Welt der Geister und zur Kardiognosie, so daß der Mystiker das Verborgene sehen und verborgene Gedanken lesen kann;

c) *kashf ʿaqlī*, ›Enthüllung durch Verstand‹, ist im Grunde der niederste Grad intuitiven Wissens; es kann erreicht werden, indem man die moralischen Fähigkeiten poliert, und kann auch von Philosophen erlebt werden;

d) *kashf īmānī*, ›Offenbarung durch Glauben‹, ist die Frucht vollkommenen Glaubens, nachdem man Nähe zu den Vollkommenheiten der Prophetenschaft erreicht hat; dann wird der Mensch mit göttlicher direkter Anrede gesegnet werden; er kann mit Engeln sprechen, die Seelen der Propheten treffen und sieht die Nacht der Macht und die Segnungen des Monats Ramadan in menschlicher Form in der *ʿālam al-mithāl* (IK 443–4).

Diese letzten Spezifikationen gehören im allgemeinen zum späteren Sufismus; doch die verschiedenen Grade nicht-rationaler Offenbarung übernatürlicher Wirklichkeiten sind seit frühester Zeit von allen Mystikern akzeptiert worden. Sie unterschieden genau die *ʿilm ladunī* (vgl. Sura 18/65), die »Weisheit, die bei und von Gott ist« und dem Erkennenden durch einen Akt göttlicher Gnade zuteil wird, von der normalen Erkenntnis. Sie ›schmeckten‹ *(dhauq)* in dieser Erfahrung neue Quellen offenbarter Weisheit, die man auf wissenschaftlichem Wege oder durch theologische Überlegungen nicht erreichen konnte.

Gut und Böse. Die Rolle Satans

Zu den faszinierendsten Aspekten der mystischen Psychologie im Islam gehört die Art, wie die Sufis Satan, die Macht des Bösen, behandelt haben. Satan ist nach koranischer Aussage entweder ein gefallener Engel oder ein aus Feuer geschaffener Djinn und spielt eine wichtige Rolle in der Schöpfungsgeschichte, wie sie in Sura 2/28–34 berichtet wird. Nach Meinung einiger Mystiker war er der Lehrer der Engel gewesen und wurde als solcher sogar zum Thema eines bengalischen Epos im frühen 17. Jahrhundert, des *Iblīsnāme* von Sayyid Sultan. Darin sagt der Verfasser, daß den Engeln befohlen wurde, Iblis selbst nach seiner Verfluchung durch Gott noch zu ehren, da er einst ihr Lehrer gewesen war – das gleiche gilt auch für den Jünger, der seinen Shaikh immer zu lieben und zu ehren hat, selbst wenn dieser ein wahrer Satan sein sollte[3].

Eine bekannte Tradition sagt, daß Satan im Blut der Kinder Adams sitzt (vgl. S 471), und so konnte er mit der *nafs*, dem niederen Prinzip oder ›Fleisch‹ gleichgesetzt werden. Doch niemals in der Geschichte des Islam hat Satan absolute Macht über die Menschen erhalten; er kann sie zwar belügen und verführen, wie er es mit Adam tat, aber sie haben die Möglichkeit, seinen Einflüsterungen zu widerstehen (Iqbals Satan beklagt sich bitterlich darüber, daß es für ihn viel zu leicht ist, die Menschen zu verführen!). Iblis wird nie zum Bösen an sich, sondern bleibt stets ein Geschöpf Gottes und damit auch ein notwendiges Instrument in Seiner Hand.

In gewissen mystischen Kreisen versuchte man eine Art Rehabilitierung des Satans. Offenbar wurde dieser Gedanke zuerst von Hallaj formuliert: Satan rühmt sich, Gott Tausende von Jahren gedient zu haben, ehe Adam noch geschaffen war, und sein Stolz, aus Feuer geschaffen zu sein, läßt ihn Gottes Befehl, sich vor dem staubgeschaffenen Adam niederzuwerfen, zuwiderhandeln. Hallaj erkannte nur zwei echte Monotheisten an,

3. Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature* (1957), S. 119.

nämlich Muhammad und Satan; aber während Muhammad der Kämmerer der göttlichen Gnade ist, wird Iblis zum Schatzmeister des göttlichen Zornes. In Hallajs Theorie wurde Satan ›monotheistischer als Gott selbst‹ (R 538); denn Gottes ewiger Wille ist, daß niemand außer Ihm angebetet werden soll; aus diesem Grunde weigerte sich Satan, vor einem Geschöpf niederzufallen, obgleich Gott es ausdrücklich befohlen hatte. Hallaj übersetzt seinen Aufschrei in einem berühmt gewordenen Vierzeiler, der beginnt:

Mein Aufruhr heißt: Dich heilig zu erklären!

Iblis wurde zwischen Willen und Befehl festgehalten »gefesselt ins Wasser geworfen" (s. o. S. 108)!

Diese tragische Lage Satans hat eine Anzahl von Dichtern inspiriert, ihre Sympathie mit ihm zu bekunden, da sein Dilemma in gewisser Weise die Schwierigkeiten vorwegnahm, die der Mensch in dieser Welt auf sich zu nehmen hat. Das schönste dieser Gedichte stammt von Sana'i (SD 871) – eine großartige »Klage Satans«, in der der gefallene Engel, dessen »Herz einst das Nest für den Simurgh ›Liebe‹ war«, über Gottes Ränke klagt: Seit Urewigkeit hatte Er geplant, ihn zu verdammen, und machte nun Adam zur äußeren Ursache für seinen Fall:

Er legte die verborgene Schlinge mir in den Weg,
Und Adam war das Korn im Ringe dieser Schlinge.
Er wollte mir des Fluches Zeichen geben;
Er tat, was Er wollte: der irdische Adam war Sein
Vorwand.

Gewiß, Satan hatte schon auf der Wohlverwahrten Tafel gelesen, daß *ein* Geschöpf von Gott verflucht werden würde; doch wie konnte er, mit seinen tausenden von Gehorsamsschätzen, erwarten, daß er selbst es sein würde? Es gibt wenige Gedichte, in denen die tragische Größe des Iblis deutlicher wird als in diesem wenig bekannten Gedicht des Weisen von Ghazna.

Sana'i könnte in seinen Gedanken von seinem älteren Zeitgenossen Ahmad Ghazzali (st. 1126) beeinflußt sein, der als Hauptvertreter der Rehabilitation Satans gilt und zu sagen

wagte: ›Wer *tauḥīd* nicht von Satan lernt, ist ein Ungläubiger‹[4] – eine Bemerkung, die zwar die Orthodoxie sehr empörte, die aber in vielen späteren Sufi-Schriften widerklingt. 'Attar folgt ihm in dieser Haltung: auch er sieht in Iblis den vollkommenen Monotheisten und Liebenden, der, einmal von Gott verflucht, diesen Fluch als Ehrenkleid akzeptiert; denn – in der echten Hallaj-Tradition – »von Dir verflucht zu sein ist mir tausendmal lieber als mein Haupt von Dir ab- und etwas anderem zuzuwenden« (vgl. MT 217). Iblis wird hier zum Modell des vollkommenen Liebenden, der jedem Wunsch des Geliebten gehorcht und ewige Trennung, die der Geliebte wünscht, der Vereinigung vorzieht, nach der er sich sehnt. Jahrhunderte später schockierte Sarmad, der jüdische Konvertit zum Sufismus (hingerichtet 1661) in Moghul-Indien die Orthodoxen mit einem Vierzeiler, in dem er die Menschen aufrief, Satan zu imitieren:

> Geh, lerne die Methode des echten Diensts von Satan, erwähle *eine* Gebetsrichtung und wirf dich vor nichts sonst nieder! (AP 238).

Selbst die Poesie Shah 'Abdul Latifs im abgelegenen Sind im 18. Jahrhundert suggeriert dem Hörer, Iblis als den einen wahrhaft Liebenden zu bewundern und seinem Beispiel zu folgen – ein Vers, der den Kommentatoren ziemliches Kopfzerbrechen bereitet hat.

Andere Mystiker haben jedoch in Iblis' Weigerung, sich vor Adam niederzuwerfen, nicht nur einen Akt des Ungehorsams – und damit das Vorbild alles Ungehorsams in der Welt – erblickt, sondern auch einen Akt, der aus Mangel an Liebe entstand. Iblis war, wie Rumi mehrfach beteuerte, einäugig: er sah nur Adams aus Staub geschaffene Form und rühmte sich deshalb: »Ich bin besser als er.« Doch er übersah die entscheidende Tatsache, daß Gott dem Menschen Seinen Atem einge-

---

4. Merlin S. Swartz, *Ibn al-Jawzi's 'kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn'* (1971), S. 221; Shah Abdul Latif in *Sur Yaman Kalyān*, s. A. Schimmel, *Pain and Grace*, Kap. VI. Die umfassendste Studie ist jetzt Peter J. Awn, *Satan's Fall and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (1983).

haucht und ihn nach Seinem Bilde geformt hatte (M IV 1617). So ist Iblis das Sinnbild des einäugigen Intellektualismus, dem jene göttliche Liebe fehlt, die Adams Erbe ist, wie Rumi (M IV 1402) und ihm folgend Iqbal gezeigt haben.

Satan wird zur tragischen Gestalt, verloren, hoffnungslos und einsam. Die Mystiker erblickten ihn manchmal, betrübt oder melancholische Weisen von der Trennung spielend. Die vielfachen Aspekte des Satans, die sich durch die Jahrhunderte hin bei den Sufis entwickelten, wurden in unserem Jahrhundert im Werk Muhammad Iqbals wieder aufgenommen, dessen vielfarbiges Satansbild ganz ungewöhnlich ist. Er sieht in ihm den Liebenden wie den Intellektuellen, den Monotheisten und den Geist des Bösen, den Sucher, der sich danach sehnt, vom Vollkommenen Menschen überwältigt zu werden (getreu der prophetischen Überlieferung: ›Mein *shaiṭān* ist Muslim geworden‹), und der zerbrochen werden möchte, um endlich Erlösung zu finden. Dann wird er sich vor dem Menschen niederwerfen, der sich endlich als stärker erweist als er, und so die Prostration der ersten Stunde nachholen. Andererseits hat Iqbal auch das gewöhnliche Bild Satans als Verführer, Materialist und Zerstörer verwendet[5].

Die Probleme der Satanologie sind eng verbunden mit dem Problem von Gut und Böse und damit auch mit Vorherbestimmung und Willensfreiheit. Diese Probleme waren Thema der ersten theologischen Diskussionen im frühen Islam und haben niemals aufgehört, die Frommen zu beschäftigen. Wenn es keinen Handelnden als Gott gibt, was ist dann die Rolle des Menschen? Bis zu welchem Grade können seine Taten und Werke ihm zugeschrieben werden? Woher kommt das Böse? Wie weit ist der Mensch – gleich dem mythischen Satan – zwischen Gottes Willen und Gottes Befehl gefangen?

»Vorherbestimmung *(qadar)* ist das Geheimnis Gottes, mit

5. A. Bausani, *Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal* (1957); A. Schimmel, *Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbals Werk* (1963).

dem weder ein nahestehender Engel noch ein gesandter Prophet vertraut ist.« Es ist, wie Ruzbihan-i Baqli unter Berufung auf das eben genannte *ḥadīth* sagt, »das göttliche Mysterium aus der Zeit vor der Schöpfung, das nichts in der Zeit Geschaffenes je zu lösen hoffen kann« (B 175). Die Mystiker wußten wohl, daß eine vollständige und fraglose Annahme allumfassender Vorherbestimmung gefährliche Konsequenzen für die menschliche Aktivität und den Glauben haben könnte. Trotz ihrer superrogativen Gebete, Nachtwachen, ihres Fastens fürchteten sie ständig den Tag des Gerichtes, der sie in die Hölle führen mochte, wie ja Gott gesagt hatte: »Die zur Hölle, und Ich kümmere Mich nicht darum, und die zum Paradies, und Ich kümmere Mich nicht darum.« Dieses *ḥadīth* wird sogar von Ghazzali zitiert, um zu zeigen, daß niemand den göttlichen Willen durchschauen kann.

Spätere Mystiker haben versucht, das Problem durch die Einführung des Prinzips der Liebe zu lösen: der Wille dessen, der durch Askese, Leiden und Liebe das ›Entwerden‹ erreicht hat, lebt in Gottes Willen fort. Dann schreibt er seine Handlung nicht länger sich selbst zu, sondern lebt und wirkt sozusagen aus dem göttlichen Willen und erfährt *jabr maḥmūd*, ›lobenswerten Zwang‹.

Deutlicher als andere Sufis hat sich Rumi über die Unvereinbarkeit von Frömmigkeit mit der Annahme einer blinden Vorherbestimmung ausgesprochen. Er erzählt sehr hübsch von einem Mann, der auf einen Baum kletterte und die Früchte aß, und, als der Gärtner kam, ihm beteuerte, daß dies »Gottes Garten ist, und ich esse Gottes Früchte, die Er gegeben hat«. Der Gärtner verprügelte ihn daraufhin gründlich »mit dem Stock Gottes«, bis der Dieb zugegeben hatte, daß der Übergriff durch seinen eigenen Willen geschehen war, nicht aber auf Gottes Anordnung (M V 3077–100).

So weigert sich Rumi auch, an die normale Bedeutung des *ḥadīth: qad jaffa'l-qalam*, »die Feder ist schon trocken«, zu glauben, d.h. »was einmal auf der Wohlverwahrten Tafel geschrieben ist, kann nicht mehr geändert werden«. Er dagegen

meint, dies *ḥadīth* bedeute vielmehr, daß Gott ein für allemal angeordnet habe, daß die guten Taten der Frommen niemals verloren gehen, nicht aber, daß gute und böse Taten von gleichem Wert sind (M V 3131–35).

> Kleide dich in das Material, das du selbst gewebt hast;
> trinke das Produkt dessen, was du gepflanzt hast!
> (M V 3181).

Dieses *ḥadīth* ist keine Einladung zur Faulheit, sondern vielmehr ein Ansporn, härter zu arbeiten und in absoluter Aufrichtigkeit zu handeln, so daß unsere Dienstleistungen geläuterter und damit akzeptabler werden (M V 3113). Denn:

> Man schlägt den Ochsen, wenn er sich weigert, das Joch
> zu tragen,
> nicht aber, weil er keine Flügel anlegt! (M V 3110).

Man kann auch argumentieren, daß das Handeln des Menschen im Einklang mit seiner gottgegebenen Natur an sich schon eine Identifizierung mit dem göttlichen Schöpfungsplan darstellt: was Gott ins Leben ruft und zu tun erlaubt, muß für irgendeinen guten Zweck nützlich sein, selbst wenn der Mensch nicht fähig ist, das Endziel seiner eigenen Handlungen zu erkennen. Der Mensch ist, wie die Überlieferung sagt, »zwischen zwei Fingern des Barmherzigen«. Das bedeutet, daß jede Handlung zwei Aspekte hat: jedes Zusammengepreßtsein trägt in sich die Ausdehnung, genau wie »im Atemholen zweierlei Gnaden« sind, nämlich Pressen und Lösung. In gleicher Weise manifestiert sich Gott durch seine verschiedenen, ja nach menschlicher Ansicht sogar widersprüchlichen Attribute, und die Manifestation der Majestäts-Attribute ist für die Erhaltung des Stromes der Schöpfung ebenso wichtig wie die der Lieblichkeits-Attribute. Der Mensch sieht nur die äußeren Phänomene und nimmt sie ihrer Erscheinung nach, denkt aber nur selten an die geheime Macht, die sie ins Dasein ruft. Er sieht, um Rumis Lieblingsvergleich zu gebrauchen, den Staub, aber nicht den Wind; er schaut auf den Schaum, aber nicht auf den Meeresgrund. Das Göttliche ist die *coincidentia oppositorum;* doch um erkannt zu werden, muß es sich in widersprüchlichen Formen

dem weder ein nahestehender Engel noch ein gesandter Prophet vertraut ist.« Es ist, wie Ruzbihan-i Baqli unter Berufung auf das eben genannte *ḥadīth* sagt, »das göttliche Mysterium aus der Zeit vor der Schöpfung, das nichts in der Zeit Geschaffenes je zu lösen hoffen kann« (B 175). Die Mystiker wußten wohl, daß eine vollständige und fraglose Annahme allumfassender Vorherbestimmung gefährliche Konsequenzen für die menschliche Aktivität und den Glauben haben könnte. Trotz ihrer superrogativen Gebete, Nachtwachen, ihres Fastens fürchteten sie ständig den Tag des Gerichtes, der sie in die Hölle führen mochte, wie ja Gott gesagt hatte: »Die zur Hölle, und Ich kümmere Mich nicht darum, und die zum Paradies, und Ich kümmere Mich nicht darum.« Dieses *ḥadīth* wird sogar von Ghazzali zitiert, um zu zeigen, daß niemand den göttlichen Willen durchschauen kann.

Spätere Mystiker haben versucht, das Problem durch die Einführung des Prinzips der Liebe zu lösen: der Wille dessen, der durch Askese, Leiden und Liebe das ›Entwerden‹ erreicht hat, lebt in Gottes Willen fort. Dann schreibt er seine Handlung nicht länger sich selbst zu, sondern lebt und wirkt sozusagen aus dem göttlichen Willen und erfährt *jabr maḥmūd,* ›lobenswerten Zwang‹.

Deutlicher als andere Sufis hat sich Rumi über die Unvereinbarkeit von Frömmigkeit mit der Annahme einer blinden Vorherbestimmung ausgesprochen. Er erzählt sehr hübsch von einem Mann, der auf einen Baum kletterte und die Früchte aß, und, als der Gärtner kam, ihm beteuerte, daß dies »Gottes Garten ist, und ich esse Gottes Früchte, die Er gegeben hat«. Der Gärtner verprügelte ihn daraufhin gründlich »mit dem Stock Gottes«, bis der Dieb zugegeben hatte, daß der Übergriff durch seinen eigenen Willen geschehen war, nicht aber auf Gottes Anordnung (M V 3077–100).

So weigert sich Rumi auch, an die normale Bedeutung des *ḥadīth: qad jaffa'l-qalam,* »die Feder ist schon trocken«, zu glauben, d.h. »was einmal auf der Wohlverwahrten Tafel geschrieben ist, kann nicht mehr geändert werden«. Er dagegen

meint, dies *ḥadīth* bedeute vielmehr, daß Gott ein für allemal angeordnet habe, daß die guten Taten der Frommen niemals verloren gehen, nicht aber, daß gute und böse Taten von gleichem Wert sind (M V 3131–35).

> Kleide dich in das Material, das du selbst gewebt hast;
> trinke das Produkt dessen, was du gepflanzt hast!
> (M V 3181).

Dieses *ḥadīth* ist keine Einladung zur Faulheit, sondern vielmehr ein Ansporn, härter zu arbeiten und in absoluter Aufrichtigkeit zu handeln, so daß unsere Dienstleistungen geläuterter und damit akzeptabler werden (M V 3113). Denn:

> Man schlägt den Ochsen, wenn er sich weigert, das Joch
> zu tragen,
> nicht aber, weil er keine Flügel anlegt! (M V 3110).

Man kann auch argumentieren, daß das Handeln des Menschen im Einklang mit seiner gottgegebenen Natur an sich schon eine Identifizierung mit dem göttlichen Schöpfungsplan darstellt: was Gott ins Leben ruft und zu tun erlaubt, muß für irgendeinen guten Zweck nützlich sein, selbst wenn der Mensch nicht fähig ist, das Endziel seiner eigenen Handlungen zu erkennen. Der Mensch ist, wie die Überlieferung sagt, »zwischen zwei Fingern des Barmherzigen«. Das bedeutet, daß jede Handlung zwei Aspekte hat: jedes Zusammengepreßtsein trägt in sich die Ausdehnung, genau wie »im Atemholen zweierlei Gnaden« sind, nämlich Pressen und Lösung. In gleicher Weise manifestiert sich Gott durch seine verschiedenen, ja nach menschlicher Ansicht sogar widersprüchlichen Attribute, und die Manifestation der Majestäts-Attribute ist für die Erhaltung des Stromes der Schöpfung ebenso wichtig wie die der Lieblichkeits-Attribute. Der Mensch sieht nur die äußeren Phänomene und nimmt sie ihrer Erscheinung nach, denkt aber nur selten an die geheime Macht, die sie ins Dasein ruft. Er sieht, um Rumis Lieblingsvergleich zu gebrauchen, den Staub, aber nicht den Wind; er schaut auf den Schaum, aber nicht auf den Meeresgrund. Das Göttliche ist die *coincidentia oppositorum;* doch um erkannt zu werden, muß es sich in widersprüchlichen Formen

und Kontrastfarben zeigen – denn das absolute Licht ist zu stark, um erkannt zu werden, und muß daher durch materielle Medien gebrochen werden. Erst durch das Gegenteil des Lichtes erkennt man das Licht (M I 1133). So kann der Mystiker verstehen, daß Gottes Zorn Gnade in Verhüllung ist, und daß die Schmerzen und Strafen, die Er denen zukommen läßt, die Ihn lieben, für ihr geistiges Wachstum notwendig sind – so wie bittere Medizin für den Kranken nötig ist. Wie oft wird der Mensch durch den äußeren Schein verführt!

> Wieviel Feindschaften waren Freundschaften,
> wieviel Zerstörungen waren Aufbau! (M V 186).

Denn Gott verbirgt Seine Gnade in Zorn und Seinen Zorn in Gnade, und alles Geschaffene zeigt dieses doppelte Gesicht:

> Der kalte Wind wurde zum Mörder für das Volk von Ad,
> doch er diente Salomo als Träger (M VI 2660).

Gift ist das Lebenselement für die Schlange; doch es bedeutet gewissen Tod für andere (M V 3295). Die Gestalt Khidrs, dessen scheinbar unlogische Handlungen einen tieferen Sinn hatten, können von diesem Gesichtspunkt aus verstanden werden. Anderseits soll der Sufi nicht nur sowohl Gutes als Böses als von Gott kommend und daher gleich willkommen begrüßen; er sollte auch vorsichtig sein, weil hinter der Gnade göttliche List verborgen sein könnte. Um die Seele heil zu halten, bedarf es ständiger Wachsamkeit.

Die großen Theosophen späterer Jahrhunderte haben dem Willen und Wissen Gottes detaillierte Studien gewidmet, worin sie bis ins Einzelne die Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Willen diskutiert haben. Ein gutes Beispiel ist Jilis Gedankensystem, das von R.A. Nicholson so ausgezeichnet erklärt worden ist. Doch auch die gelehrtesten Theologen konnten das schmerzliche Dilemma von Vorherbestimmung und Willensfreiheit nicht eliminieren; denn dieses Problem kann nicht durch den Intellekt, sondern – wenn überhaupt – nur durch Liebe gelöst werden. Hallaj, Rumi und ihre Nachfolger verstanden, daß *jabr maḥmūd*, ›die höhere Vorherbestimmung‹, wie Iqbal es nennt, nicht dadurch erreicht werden

kann, daß man einfach eine gegebene Situation akzeptiert, sondern durch aktive Übereinstimmung mit Gottes Liebe, wie sie durch das Gebet erreicht werden kann. Hat ein solcher Wandel des menschlichen Willens dann stattgefunden, indem man absolute liebende Hingabe übt, so kann der Mystiker hoffen, daß sich neue Tore vor ihm auftun, wenn er auf dem geistigen Pfade in die Tiefen Gottes weitergeht:

> Und wenn er alle Wege und Pässe vor dir schließt,
> Zeigt Er dir den verborg'nen, den Weg, den niemand kennt! (D 765).



»Gott legt keiner Seele mehr auf, als sie ertragen kann«
(Sura 2/286)

Heilige und Wunder

»Ihr müßt wissen, daß das Prinzip und die Grundlage des Sufismus und der Erkenntnis Gottes auf dem Heiligenwesen beruhen«, sagt Hujwiri (H 210). Dreihundert Jahre nach ihm begann auch Jami seine Behandlung der Geschichte des Sufismus mit einem Abschnitt über das Heiligenwesen. In der Tat stellen die Theorien über die Heiligkeit, *wilāya,* ein Thema dar, das von den Sufis vom späten 9. Jahrhundert an diskutiert wurde, der Zeit, da Kharraz, Sahl at-Tustari und al-Hakim at-Tirmidhi die ersten Werke über das Wesen der Heiligen schrieben.

Das Wort *walī*, das wir gewöhnlich als ›Heiliger‹ übersetzen, bedeutet eigentlich ›jemand, der unter speziellem Schutz steht‹, ›Freund‹; es ist auch ein Attribut, das die Schiiten dem Kalifen und Imam Ali beilegen, der der *walī Allāh* par excellence ist. Wie Qushairi bemerkt, ist dieses Wort sowohl aktiv als passiv: ein *walī* ist jemand, dessen Angelegenheiten von Gott ›geleitet‹ *(tuwulliya)* werden und der Anbetung und Gehorsam ›vollbringt‹ *(tawallā)* (vgl. N 6). Die *auliyā Allāh*, ›Gottes Freunde‹, werden mehrfach im Koran erwähnt. Am bekanntesten ist die Bemerkung in Sura 10/63: »Wahrlich, die Freunde Gottes – keine Furcht liegt auf ihnen noch sind sie betrübt.«

Der Begriff der *wilāya* entwickelte sich während der ersten Jahrhunderte im Sufismus. Ein Meister des frühen 10. Jahrhunderts, Abu Abdallah as-Salimi, hat die Heiligen definiert als diejenigen,

> die zu erkennen sind durch ihre liebliche Rede, feines Benehmen, Unterwerfung, Großmut, die wenig Widerspruch zeigen und die Entschuldigung eines jeden, der sich bei ihnen entschuldigt, annehmen, und die ganz milde zu allen Geschöpfen, bösen wie guten, sind (N 121).

Damit wird hier der ideale Sufi als *walī* bezeichnet.

Die *wilāya ʿāmma*, die ›allgemeine Heiligkeit‹ ist allen aufrichtigen Gläubigen gemeinsam (und diese Heiligkeit ist in Salimis

Bemerkung gemeint); man unterscheidet sie im allgemeinen von der *wilāya khāṣṣa*, der speziellen Heiligkeit, die den fortgeschrittenen Mystikern zukommt, »die in Gott entworden sind und durch Ihn bestehen«. Der *walī* ist jemand, »der in Ihm entworden ist und in Ihm lebt« (N 5). Aus dem Konzept dieser vervollkommneten Sufis wurde seit den Tagen Tirmidhis eine ganze Hierarchie von Heiligen entwickelt. Die höchste geistige Autorität ist der *quṭb*, ›Pol‹, ›Achse‹ oder *ghauth*, ›Hilfe‹, der von drei *nuqabā'*, ›Substituten‹, vier *autād*, ›Pfeilern‹, sieben *abrār*, ›Frommen‹, vierzig *abdāl*, ›Ersatzleistern‹, dreihundert *akhyār*, ›Guten‹, und viertausend verborgenen Heiligen umgeben ist. Manche Mystiker, so Ibn 'Arabi, behaupten, daß es sieben *abdāl* gäbe, nämlich einen für jedes der sieben Klimata[6]. Ruzbihan-i Baqli sprach sich ähnlich aus. Der *quṭb* ist das Zentrum der geistigen Energie; von ihm hängt das Wohl dieser Welt ab (CL 80). In einer tiefschürfenden Studie hat H. Corbin auf die Wichtigkeit der Orientierung zum Pol hingewiesen, zu jener Stelle, da die himmlische Offenbarung, »die Sonne um Mitternacht« dem Pilger auf dem mystischen Pfad erscheinen wird. Der *quṭb* ruht in völliger Gelassenheit, gegründet in Gott – und deshalb kreisen alle die ›kleineren Sterne‹ um ihn.

Man kann eine enge strukturelle Verwandtschaft zwischen dem Begriff des *quṭb* als dem höchsten geistigen Führer der Gläubigen und dem Begriff des verborgenen Imams der Schia erkennen. Nicht wenige Mystiker haben behauptet, der *quṭb* ihrer Zeit zu sein, und eine ganze Anzahl von ihnen trat als Mahdi auf, als Manifestation des verborgenen Imams in der Endzeit. Die Verehrung, die dem Imam und dem *quṭb* gezollt wird, wie er sich in mystischer Lehre darstellt, ist dem Sufismus und der Schia gemeinsam. Die Schia lehrt: »Wer stirbt, ohne den Imam seiner Zeit zu kennen, stirbt als Ungläubiger«, und Jalaluddin Rumi, ein verhältnismäßig gemäßigter Mystiker, ruft aus:

---

6. Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, (1329h/1911), Kap. 198, Abschnitt 31. Eine feine Einführung ist E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* (1954).

> Wer den wahren Shaikh (d.h. den Vollkommenen Menschen und *quṭb* seiner Zeit) nicht kennt, ist ein Ungläubiger (M II 3325).

Die Welt kann nicht ohne einen Pol oder eine Achse bestehen – sie dreht sich um ihn wie ein Mühlstein um seine Achse, sonst wäre sie nutzlos (U 63).

In der späteren persischen Theosophie wird der *quṭb* als der Erscheinungsort von Sarosh aufgefaßt. Sarosh ist der zoroastrische Engel des Gehorsams, des Hörens und der Inspiration, und entspricht in der Sufi-Mythologie entweder Gabriel oder Israfil, dem Engel der Auferstehung. Wenn man das bedenkt, so kommt der Behauptung eines modernen Denkers wie Iqbal, »die Welt zur geistigen Auferstehung rufen zu wollen«, besondere Bedeutung zu; denn in gewisser Weise übernimmt er damit die Rolle des *quṭb*. Die drei Engelsgestalten Sarosh, Israfil und Gabriel erscheinen auffallend oft in seiner Poesie.

Eine besondere Theorie, oder vielmehr die Erweiterung der oben erwähnten Ideen, wurde von Ruzbihan-i Baqli vorgebracht, der von einer hierarchischen Struktur von dreihundert Personen spricht, deren Herzen dem Herzen Adams gleichen, vierzig, deren Herzen wie das Herz Moses' sind, fünf, deren Herzen dem Gabriels entsprechen, drei, deren Herzen dem Herzen Michaels entsprechen und schließlich einem, nämlich dem *quṭb*, dessen Herz dem Israfils gleich ist. Zu diesen Heiligen fügt er noch jene vier Propheten, die lebendig in den Himmel aufgenommen worden sind – Idris, Khidr, Ilyas und Jesus, und so erreicht er die kosmische Zahl 360, die Fülle der Heiligen (CL 83).

Bei den Gruppen der Heiligen nehmen die *Vierzig* eine besondere Stellung ein. Zahlreiche Geschichten werden über sie erzählt; auch werden Ortsnamen im Nahen Osten mit ihrer Gegenwart verbunden, so *Kırklareli*, das ›Gebiet der Vierzig‹, in der europäischen Türkei. Das Wort *abdāl*, das gewöhnlich auf die ›Vierzig‹ angewendet wird, scheint diesen hohen geistigen Rang erst langsam erhalten zu haben. In einer Reihe von frühen Sufi-Texten, so in Sana'is Dichtung, werden die *abdāl*

in der Regel zusammen mit den Asketen erwähnt. Später wurde das Wort verwendet, um einen Heiligen zu bezeichnen, der nach seinem Tode jemand anderen ›ersetzt‹ *(badal).* In der Türkei, und zwar hauptsächlich in der Bektashi-Tradition, ist es eine Art Beiname für eine bestimmte Gruppe von Mystikern geworden (Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal).

Die *Sieben* werden in manchen Städten als die geistigen Hüter eines Heiligtums genannt; so heißt es, daß Marrakesch von den Sieben beschützt werde. Oftmals werden sieben heiligmäßige Personen oder sieben Jungfrauen als eine Einheit verehrt; das kommt auch bei den Vierzig vor. Möglicherweise besteht eine Beziehung zwischen der Verehrung der Sieben und den auch im Koran erwähnten Siebenschläfern (Sura 18).

Die Heiligen, so sagt man, kennen einander. Obgleich sie den Augen des Volkes verhüllt sind, erkennen sie doch ihre Gefährten, ohne sie jemals zuvor getroffen zu haben, und viele Geschichten werden über die geheimnisvollen Zusammenkünfte der Heiligen auf gewissen Bergen erzählt, an denen ein Eingeweihter manchmal teilnehmen darf. Im allgemeinen glaubt man, daß Gott Seine Freunde vor der Welt verhüllt. »Aus Eifersucht legt Gott einen Schleier über sie und hält sie vor der Menge verborgen« (N 442). Mit dieser Bemerkung folgt Simnani dem Ausspruch Bayezids, daß »die Heiligen Gottes Bräute sind, die nur die nächsten Verwandten zu sehen bekommen« (MC VII 42). Um diese Auffassung zu untermauern, zitiert man oft Gottes außerkoranisches Wort, das *ḥadīth qudsī:* »Meine Heiligen sind unter Meinen Kuppeln, und Ich alleine kenne sie.« Die Heiligen regieren das Universum:

> Jede Nacht müssen die *autād* das ganze Universum umwandeln; sollte dort irgendein Ort sein, auf den ihr Blick nicht gefallen ist, so wird dort am nächsten Tage irgendeine Unvollkommenheit zu finden sein. Dann müssen sie den *quṭb* benachrichtigen, damit er seine Aufmerksamkeit auf diese schwache Stelle richte, so daß die Unvollkommenheit durch seinen Segen entfernt werde (H 228).

Durch den Segen der Heiligen fällt Regen; dort, wo ihre gesegneten Füße den Boden berühren, sprossen Pflanzen, und dank ihrer Hilfe werden die Muslime über die Ungläubigen siegen. Sie sind, wie Ruzbihan es ausgedrückt hat, die Augen, die Gott betrachten, denn »sie sind die Augen, durch die Er die Welt betrachtet« (CL 82). Die Lehren und Vorstellungen von der Heiligkeit und der Rolle der Heiligen waren durch die Jahrhunderte hin bei den Mystikern lebendig; sie waren in dieser oder jener Form auch in der breiten Masse außerordentlich populär. In den Lehren des großen Naqshbandi-Reformators Ahmad Sirhindi (st. 1624) sind solche Ideen sogar noch ausgeweitet; denn er behauptete, daß er und drei seiner unmittelbaren Nachkommen den Rang des *qayyūm* erreicht hätten, der selbst dem *quṭb* überlegen ist.

Tirmidhi, der erste Theoretiker der Heiligenlehre, unterschied zwei Typen von Heiligen, den *walī ṣidq Allāh* und den *walī minnat Allāh*. Der erstere erreicht Heiligkeit durch getreue Beachtung jedes Details des Religionsgesetzes und der Vorschriften des mystischen Pfades, der zweite durch Gottes Gnade durch den Akt der Liebe (MM 16). Diese Unterscheidung weist auf die verschiedenen geistigen und seelischen Haltungen der Gläubigen bei der Wanderung auf dem mystischen Pfade hin. Doch in jedem Falle bedarf der Fromme eines göttlichen Gnadenaktes, um letzte Erleuchtung und wahre Heiligkeit zu erreichen. Tirmidhi hat einen großen Teil seines Werkes dem Thema gewidmet, nach dem sein Buch benannt ist, nämlich dem *khatm al-wilāya*, dem ›Siegel der Heiligkeit‹, denn wie die Propheten ihr ›Siegel‹, d.h. ihre abschließende und absolut vollkommene Manifestation des prophetischen Geistes in Muhammad haben, so haben auch die Heiligen ein ›Siegel‹, eine umfassende Gestalt, die den Heiligen endgültig übergeordnet ist.

Unter den Muslimen hat man sich oft gefragt, ob der Heilige oder der Prophet einen höheren Rang einnehme. Seit Tirmidhi haben die meisten Sufi-Schulen daran festgehalten, daß der Prophet dem Heiligen überlegen ist; denn »das Ende der

Heiligkeit ist der Beginn des Ranges des Propheten«. Jeder Prophet trägt den Aspekt der Heiligkeit in sich; doch der Heilige, mag er auch immer höhere Grade der Nähe zu Gott erreichen, kann höchstens zur *geistigen* Himmelfahrt gelangen, die jener Himmelsreise entspricht, die der Prophet *im Leibe* vollzogen hat.

Das bedeutet, wie Simnani sagt, daß »auf der höchsten Stufe der Heiligkeit die Seele des Heiligen dem Leibe des Propheten gleich wird« (N 443). Gewiß haben einige der ›berauschten‹ Mystiker der mystischen Trunkenheit einen höheren Rang zugewiesen als der prophetischen ›Nüchternheit‹. Denn der Prophet entwird nicht in der Vision Gottes, sondern kehrt zur Welt zurück, um die Menschen den göttlichen Willen zu lehren; er bleibt dabei jedoch immer mit dem Göttlichen vereint. So haben die Frommen des islamischen Mittelalters sehr genau verstanden, was in unserem Jahrhundert von N. Söderblom und F. Heiler als Unterschied zwischen ›mystischer‹ und ›prophetischer‹ Frömmigkeit definiert worden ist. Iqbal folgt ihnen dabei im 5. Kapitel seines Werkes *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930), das die beste moderne muslimische Analyse dieses Unterschiedes enthält.

Die Rolle des *walī* im Islam entspricht nicht genau der des Heiligen im Christentum. Sie ist vielmehr eng verknüpft mit dem Mysterium der Initiation und dem ständigen Fortschritt auf dem mystischen Pfade und führt durch eine wohlgeordnete geistige Hierarchie, deren Mitglieder einander in Liebe und Erkenntnis übertreffen. Auch die Einweihung durch Khidr, den Prototyp des Heiligen unter den Propheten, gehört hierzu.

Einige von den Mystikern entwickelte Theorien über Heiligkeit konnten, wenn sie falsch ausgelegt wurden, verderbliche Folgen haben. Ein Ausspruch wie »Die guten Taten der Frommen sind die bösen Taten der Gott Nahestehenden« (L 44) konnte dazu führen, daß der ›Heilige‹ alle religiösen Normen vernachlässigte. Das war in der Tat oft der Fall. Er behauptete dann, jenseits von Gut und Böse zu stehen und mit dem göttlichen Willen derart geeint zu sein, daß seine Schüler – und

wieviel weniger das gemeine Volk! – den Sinn seiner Taten nicht begreifen konnten. Hier denkt man natürlich wiederum an Khidr, dessen drei geheimnisvolle, äußerlich destruktive Handlungen im Koran erwähnt sind (Sura 18). Aber selbst wenn manche Heilige – starke Persönlichkeiten, die in vollkommener Ehrlichkeit handelten – einen solch ungewöhnlichen Rang einnehmen mochten, konnten derartige Behauptungen allzuleicht angebliche Heilige dazu verleiten, Dinge zu tun, die absolut unnütz, wenn nicht schädlich, für ihre Freunde, besonders aber für die meisten ihrer ahnungslosen Anhänger waren. Diese dunkleren Seiten der Heiligenverehrung, die kaum mit den Grundlehren des Islam vereinbar sind, haben den Sufismus weitgehend in Verruf gebracht; hier setzen die muslimischen Reformer ein, die nur die negativen Seiten dieser Bewegung sehen, wie sie sich besonders in der Volksfrömmigkeit zeigen.

Ein Faktor, der das Volk dazu führte, an die geistigen Kräfte eines Sufi-Meisters zu glauben, war seine Fähigkeit, Wunder zu wirken. Es gibt unzählige Geschichten von Heiligen, »deren Gebet erhört ward«, »wenn er etwas behauptete, ereignete es sich bestimmt«, oder wenn er sich ärgerte, »rächte Gott der Allmächtige ihn eilends« (N 506). Und zweifellos hatten viele Sufis ungewöhnliche Kräfte, die den Naturgesetzen zu widersprechen schienen.

Einer der Hauptzüge in den Heiligenviten der Sufis ist die Fähigkeit zur *firāsa*, Kardiognosie. »Hütet euch vor der Einsicht des Gläubigen; denn er schaut durch das Licht Gottes« (B 588). Unzählige Geschichten werden überliefert, wie der Meister das Herz seines Jüngers durchschaute; er konnte seine geheimsten Wünsche, Hoffnungen und Aversionen sofort erkennen und konnte sehen, ob der Jünger Spuren von geistigem Hochmut oder Heuchelei trug, sobald er vor ihn trat. Ja, es gab sogar solche, die behaupteten, sie könnten sehen, ob jemand für den Himmel oder für die Hölle bestimmt sei (N 439).

Der Heilige konnte den Blicken entschwinden, unsichtbar



Derwisch, die Fee in der Flasche betrachtend. Iran, 17. Jahrh. Fogg Art Museum, Cambridge, Mass.

werden, oder *burūz* ›Exteriorisation‹ praktizieren; das heißt, er konnte gleichzeitig an verschiedenen Orten anwesend sein. Rumi soll an einem Abend auf siebzehn Gesellschaften gewesen sein und auf jeder ein anderes Gedicht verfaßt haben[7]. Der Heilige konnte seinen Jüngern zur Hilfe kommen, wo immer sie sich befanden; denn er besaß die Fähigkeit des *ṭayy al-makān*, d.h. er war keiner räumlichen Beschränkung unterworfen. Das wird oftmals in den Heiligenbiographien berichtet. War ein Jünger in Gefahr, so konnte der Shaikh plötzlich erscheinen, etwa um eine Schar Räuber fortzujagen; oder er nahm die Gestalt des Herrschers an, um einen hilfesuchenden Jünger zu schützen. Er konnte auch, wie man mir oftmals in der Türkei erzählt hat, in geistiger Gestalt am Bett eines Kranken erscheinen, um ihn zu heilen oder ihm zumindest zeitweise Erleichterung zu verschaffen. »Die Last des Kranken auf sich zu nehmen« (N 397) gehörte zu den häufigen Wundern der Sufis. Um eine solche Wirkung zu erzielen, ist ein starkes *tawajjuh*, die Konzentration von Meister und Schüler aufeinander, notwendig; das setzt voraus, daß sich Meister und Schüler sozusagen auf gleicher Wellenlänge befinden.

Diese Einheit zwischen Meister und Jünger kann sich auch in stellvertretendem Leiden äußern; wenn der Jünger verwundet wird, zeigen sich Spuren auf dem Körper des Meisters. Oder umgekehrt: als die Schüler Bayezid Bistamis sich anschickten, ihn zu ermorden, wurden die Wunden an *ihnen*, nicht am Meister, sichtbar. Gleichermaßen hat auch Entfernung keine Bedeutung für die Heiligen: »Entfernungen zu überwinden ist ein Kinderspiel; so statte denn einen Besuch im Geiste ab; denn es ist nichts wert, jemanden zu besuchen, und körperliche Gegenwart bedeutet nichts« (235) – das lernte Hujwiri von einem seiner Meister.

Die Theologen diskutierten sorgfältig die Arten der Wunder. Die Wunder der Heiligen heißen *karāmāt (charismata)*, während die der Propheten als *mu'jizāt*, ›was andere unfähig

7. J. K. Teufel, *Hamadānī*, S. 108.

macht, sie nachzuahmen‹, bezeichnet werden (K 59–61); diese beiden Typen dürfen keinesfalls vermischt werden. Der allgemeine Ausdruck für etwas Ungewöhnliches ist *khāriq ul-'āda*, ›das, was die Gewohnheit (Gottes) durchbricht‹; denn wenn Gott die Kette von Ursache und Wirkung, an die wir gewöhnt sind, weil Er gewöhnlich in solcher Weise handelt, durchbrechen will, dann kann eine *khāriqa* bewirkt werden, die den Ablauf des Lebens ändert. Die Mystiker haben sich auch ausführlich darüber ausgelassen, ob Wunder im Zustand der mystischen Nüchternheit oder des mystischen Rausches gewirkt werden; gleichermaßen haben sie Wunder unter verschiedenen Themen klassifiziert: so unterscheidet Subki fünfundzwanzig Haupttypen. Ganze Sammlungen sind angelegt worden, um die verschiedenen Wunder der muslimischen Heiligen zu zeigen[8].

Oft wird dasselbe Wunder mehreren Sufis zugeschrieben, die weit voneinander entfernt gelebt haben, und Parallelen sind auch aus der nicht-islamischen Welt bekannt. Motive aus Folklore und Märchen sind mit solchen Geschichten verwoben – man denke an die Legende, daß ein Heiliger einem hundertjährigen Ehepaar drei Söhne schenken kann, die er dann wieder abruft, da sich die Eltern nicht korrekt benehmen. Fruchtbarkeitswunder sind wohl am häufigsten erwähnt; die Hoffnungen unfruchtbarer Frauen werden – nicht nur in der islamischen Welt – überall mit den gleichen magischen Mitteln ausgedrückt: man bindet winzige Wiegen an die Tore oder Fenster der Wohnstätte oder des Grabes der Heiligen; man leistet Gelübde oder ›verkauft‹ das erhoffte Kind an den Heiligen (in der Türkei heißen Jungen *Satılmısh*, Mädchen *Satı*, wenn sie von einem lebenden oder toten Heiligen geschenkt sind, an dessen Heiligtum die Eltern sie ›verkauft‹ hatten).

Andere oft erwähnte Wunder haben mit Speisungen zu tun: ein

8. AS-SUBKI, *Tabaqāt ash-shāfi'iyya al-kubrā* (1324 1906) Bd. II, 39ff. Die umfassendste Studie ist Yusuf AN-NABHANI, *Jāmi' karāmāt al-auliyā'* (1329h/1911). Vgl. H. J. KISSLING, *Die Wunder der Derwische* (1957).

Ziegenbock gibt Milch, damit unerwartete Gäste bewirtet werden können; oder in der Mitte der Wüste erscheinen plötzlich Speise und Trank. Selbst ein großer Mystiker wie Hallaj soll solche Wunder vollbracht haben. Das geheimnisvolle Herbeischaffen von Speise und Trank und oftmals auch Süßigkeiten war sicher eines der begehrtesten Wunder in einer Kultur, in der Gastfreundschaft eine so wichtige Rolle spielt und wo man weite Strecken durch unbewohntes Wüsten- oder Steppengebiet reisen mußte. Auch mochte der Reisende jenen Heiligen besonders schätzen, von dem überliefert wird: »Gedenkt ihr seiner, wenn sich ein Löwe gegen euch wendet, so wird sich der Löwe abwenden; und gedenkst du seiner an einem Ort, wo es viele Wanzen gibt, so werden die Wanzen mit Gottes Erlaubnis verschwinden« (N 513). Viele Geschichten handeln von wunderbarer Rettung von Gefahr oder Tod. Da ist die Geschichte eines Sindhi-Heiligen, der sich in einen schönen Knaben verliebte und mit einem Mühlstein um den Hals vom Vater des Knaben in den Indus geworfen wurde; später sah man ihn, bequem auf dem Mühlstein reitend, den Strom hinuntertreiben.

Alles Geschaffene muß dem gehorchen, der Gott gehorcht – das ist eine alte Lehre der Sufis, die in vielen Wundergeschichten erläutert wird. In seinem Zorn kann ein Heiliger eine Blume in ein Krokodil verwandeln (wie es in Mango Pir bei Karachi passiert sein soll), oder er kann unter wilden Tieren leben, die ihm dienstbar sind. So berichtet eine hübsche Geschichte von Ibrahim Raqqi:

> Während meines Noviziates machte ich mich auf, um Muslim-i Maghribi zu besuchen. Ich fand ihn in seiner Moschee, wo er das Gebet leitete. Er sprach *al-ḥamd* (Lob sei Gott) nicht richtig aus, und ich sagte mir: »Jetzt ist meine Mühe umsonst gewesen.« Am nächsten Tag, als ich zum Euphrat ging, um meine religiöse Waschung zu vollziehen, sah ich einen schlafenden Löwen auf dem Weg. Ich drehte mich um und stand vor einem zweiten Löwen. Als Muslim mein Verzweiflungsgeschrei hörte,

> kam er aus seiner Zelle. Als die Löwen ihn sahen, demütigten sie sich vor ihm. Er nahm ihr Ohr, rieb es und sagte: »Ihr Hunde Gottes, habe ich euch nicht gesagt, ihr sollt meine Gäste nicht stören?« Dann sagte er zu mir: »Abu Ishaq, du hast dich damit beschäftigt, dein Äußeres um der Geschöpfe Gottes willen zu korrigieren; deshalb hast du Angst vor ihnen. Ich aber habe mein Inneres um Gottes willen korrigiert, und darum fürchten Seine Geschöpfe mich« (H 233–4).

Spätere Werke über muslimische Heilige, vor allem Yafi'is *Rauḍat ar-riyāḥīn*, sind voll von solchen Geschichten. Sie ähneln unseren mittelalterlichen christlichen Heiligenlegenden und vielen buddhistischen Erzählungen, die alle die gleiche warme Beziehung zwischen dem Gottesmann und den Tieren zeigen. Eine Anzahl von indischen und persischen Miniaturen bilden den Heiligen ab, wie er unter Tieren schläft oder bei ihnen sitzt; die Löwen sind zahm und gehorsam; die Vögel stehen zu seinen Diensten; die scheuen Gazellen sprechen mit ihm. Für den muslimischen Mystiker ist eine solche Beziehung durchaus nicht erstaunlich; denn jedes Geschöpf preist Gott ja in seiner eigenen Sprache, und wenn jemand seine Seele wirklich gereinigt hat, versteht er ihr Lob und kann daran teilnehmen. Hat der Sufi den ›Hund der Triebseele‹ unterworfen, so wird jedes Geschöpf ihm gehorsam sein. Dann kann er einen Hund mit einem einzigen Blick heiligen (N 419); selbst die Frösche können zu ihm sprechen, und das Krokodil, tränenden Auges, übergibt ihm seine Beute[9]. Der Heilige wird es als schweren Rückschlag empfinden, wenn die Tiere schweigen und in ihm ›etwas anderes‹ sehen. Dann muß er Buße tun[10].

Doch nicht nur Tiere, nein, Steine und Pflanzen gehorchen dem Freunde Gottes. Er kann sogar die Monate in menschlicher Gestalt erblicken; das geschah, wie die Legende erzählt,

9. Vgl. A. Schimmel, *Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten* (1968), S. 282.
10. Qani', *Tuḥfat ul-kirām*, S. 419.

bei Abdul Qadir Gilani, dem sich jeder Monat entweder als schöner oder häßlicher Jüngling vorstellte, je nachdem, was für Ereignisse die folgenden vier Wochen bringen würden (N 512). Viele Wunder haben mit der Fähigkeit der Heiligen zu tun, den Islam zu verbreiten. Selbst als Baby wird der Heilige im Fastenmonat Ramadan nicht während des Tages die Muttermilch trinken, sondern erst nach Sonnenuntergang. In der Wüste werden ihm die zur korrekten Verrichtung seiner Reinigungen notwendigen Gegenstände geschickt. Bekanntlich werden auch Krankheiten durch den Gebrauch religiöser Formeln geheilt; wenn Legenden erzählen, daß ein taubes Mädchen dadurch geheilt wurde, daß ein Heiliger ihr den Gebetsruf ins Ohr flüsterte, so ist das nur ein Beispiel für tausende von Geschichten, in denen Gebete und *dhikr*-Formeln zu Heilzwecken verwendet werden. Auch heute noch ist es üblich, die Fatiha oder ein ähnliches Gebet über den Kranken zu sprechen und ihn anzuhauchen *(damīden, üflemek* – vgl. N 352), und der Glaube an die Wirksamkeit einer religiösen Formel, von einem – angeblichen oder echten – Heiligen gesprochen, ist noch immer, vor allem auf dem Lande, größer als der Glaube an die Kunst des modernen Arztes.

In zahlreichen Wundergeschichten handelt es sich um Bekehrung. Solche Geschichten wurden in der klassischen Zeit des Islam häufig erzählt, wenn ›Materialisten‹ oder solche, die die Grundlehren des Islam ablehnten, von Sufis von der Richtigkeit dieser Religion überzeugt wurden. Ein besonders bekanntes – auch illustriertes – Beispiel ist die Geschichte von Abu'l-Adyan im 10. Jahrhundert (X 179), der einem Zoroastrier gegenüber behauptete, daß er durchs Feuer gehen könne, ohne verbrannt zu werden, da das Feuer ja nur mit Gottes Erlaubnis die Fähigkeit zum Brennen hat. Tatsächlich durchschritt er, nach Verrichtung seines Gebetes, einen flammenden Holzstoß unverwundet und bewies so dem erstaunten Perser die Wahrheit der ash'aritischen Lehre, nach der es keine echte Kette von Ursache und Wirkung gibt, da Gott in jedem Augenblick den Elementen bestimmte Fähigkeiten gibt oder nimmt. Eine ähnli-

che Geschichte wird auch von Ibn 'Arabi erzählt. Hier handelt es sich um einen Philosophen, der gleicherweise bezweifelte, daß Feuer nicht brennen könnte; man füllte seinen Rock mit glühenden Kohlen, doch wurde er nicht verwundet (N 552).

Die erste Version der Geschichte läßt sich leicht aus ihrem Schluß erklären: denn zur Nacht entdeckte der Heilige eine Blase an seinem Fuß. Er erzählte seinem Diener, daß er sie bekommen habe, als er am Ende des Scheiterhaufens wieder zu sich gekommen sei, »doch wenn ich in der Mitte des Feuers zu mir gekommen wäre, so wäre ich ganz verbrannt«. Das heißt, daß seine Trance ihn schützte. So können die Aissawiyya-Derwische in Nordafrika im Trance-Zustand mit glühenden Kohlen in ihren Händen tanzen, ohne irgendetwas zu spüren. Die Religionsgeschichte kennt zahlreiche Beispiele für diese Erfahrung; denn der Fromme wird in seinem Gebet oder seiner Meditation so entrückt, daß er keinen Schmerz fühlt, wenn eines seiner Glieder amputiert wird oder wenn er von Skorpionen gestochen, von Schlangen gebissen wird. Man kann hier auch, auf einer niedrigeren Ebene, an die Rifa'i-Derwische und viele andere Wunderfaqire denken, die ihren Körper mit Schwertern durchschneiden, ihre Wangen mit glühenden Nadeln durchstechen, Glas essen, ihre Augen herausnehmen oder ähnliches tun, um das Volk zu verblüffen.

Im Falle von Abu'l-Adyan und auch in der Parallelgeschichte von Ibn 'Arabi war der Zweck die Bekehrung eines Ungläubigen zum Islam; aus diesem Grunde wurden diese und ähnliche Geschichten immer wieder erzählt. Auch in späterer Zeit gibt es noch zahlreiche Beispiele dieser Art – so wurde in Sind ein Hindu-Arzt zum Islam bekehrt, als er die Urinflasche eines Heiligen auch nur ansah...

Selbst Tiere spielen eine Rolle in solchen Bekehrungsgeschichten. Besonders Katzen sind oft mit Wundern verbunden; einige Klöster hatten Katzen als Wächter. In einer Religion, in der nach dem Volksglauben selbst die *sakīna*, die Göttliche Gegenwart, als weiße Katze sichtbar werden kann, ist es nicht verwunderlich, daß der Bettlerorden der Heddawa Katzen

ausgesprochen verehrte (der Prophet selbst war ja ein großer Freund dieser anmutigen Tiere!), so daß die Novizen in diesem Orden als *quĕtāt*, ›Katerchen‹, bezeichnet werden[11]. Die folgende Geschichte, die dem Indien des 15. Jahrhunderts entstammt (obgleich sie auch aus früheren Quellen bekannt ist), (vgl. N 148), zeigt, wie verschiedene Wundergeschichten in eine zusammengeflossen sind:

> Einem Jünger des Shaikhs Ashraf Jihangir, namens Qadi Rabi'uddin, einem Bewohner der Provinz von Awadh, fiel es ein, daß es in früheren Zeiten Heilige gab, deren Blick auch über Tiere und Vögel Macht hatte; doch wußte er nicht, ob das auch für seine Zeit zutraf. Als der Shaikh das hörte, lächelte er und sagte: ›Möglicherweise‹. Nun hatte Kamal der Yogi eine Katze, die manchmal am Shaikh vorbeilief. Er befahl, die Katze vor ihn zu bringen, und begann, über ein heiliges Thema zu sprechen. Das Antlitz des Shaikhs nahm allmählich einen solchen Ausdruck an, daß alle in Furcht gerieten. Auch die Katze hörte der Rede zu und war so beeindruckt, daß sie ohnmächtig hinfiel. Als sie wieder zu sich kam, begann sie, ihren Kopf an den Füßen des Shaikhs und auch an den Füßen der Anwesenden zu reiben. Danach, wenn immer der Shaikh über göttliche Geheimnisse sprach, verließ die Katze die heilige Versammlung nicht. Wenn Reisende in die Nähe des Klosters kamen, pflegte die Katze ihre Anzahl durch Miauen anzuzeigen; dann wußte man, für wieviele Gäste man das Mahl bereiten mußte. War das Essen ausgeteilt, so bekam auch die Katze ihren Anteil entsprechend dem der anderen Anwesenden. Manchmal schickte man sie auch aus, um Mitglieder des Konvents in die Gegenwart des Shaikhs zu holen. Sie ging dann an die Tür der betreffenden Person, miaute, oder schlug ihren Kopf an die Tür, so daß der Betreffende merkte, daß der Shaikh ihn rief.

11. R. Brunel, *Le Monachisme errant dans l'Islam* (1955). Über Sufis und Katzen im allgemeinen s. A. Schimmel, *Die orientalische Katze* (1983).

Eines Tages kam eine Gruppe von Derwischen an. Die Katze miaute wie üblich, aber als das Essen kam, gab es eine Portion zu wenig. Der Shaikh wandte sich zu der Katze und sagte: ›Warum hast du dich heute geirrt?‹ Sofort lief die Katze weg und beschnupperte jeden einzelnen Derwisch aus der Gruppe. Als sie den Anführer erreichte, sprang sie auf seinen Schoß und besudelte ihn. Als der Shaikh das sah, sagte er: ›Die Katze hat nichts verkehrt gemacht. Dieser Mensch ist ein Fremder!‹ Da warf sich der Führer der Gruppe dem Shaikh zu Füßen und sagte: ›Ich bin ein *dahriyya* (Materialist). Zwölf Jahre lang bin ich gereist, angetan mit dem Gewand des Islam. Meine Absicht war, den Islam anzunehmen, falls ein Sufi mich erkennen würde. Bis heute hat niemand mein Geheimnis erkannt; doch die Katze hat es enthüllt. Heute nehme ich den Islam an...‹

Die Katze blieb im Kloster auch, nachdem der Shaikh schon gestorben war. Eines Tages stellte der Nachfolger des Shaikhs einen Topf mit Milch aufs Feuer, um Milchreis zu kochen. Zufällig fiel eine Schlange in den Topf. Die Katze sah das und lief immer um den Topf herum. Sie ging nicht weg und miaute und miaute, aber der Koch verstand es nicht und trieb sie aus der Küche. Als die Katze sah, daß sie dem Koch unmöglich beibringen konnte, was sie gesehen hatte, sprang sie in die kochende Milch und gab ihr Leben auf. Natürlich mußte der Reis weggeworfen werden – und da entdeckte man die schwarze Schlange. Der Sufi sagte, daß die Katze ihr Leben um der Derwische willen geopfert hatte und daß ein Grabmal für sie errichtet werden sollte[12].

Auch konnten Wettbewerbe abgehalten werden, um zu zeigen, welcher Heilige stärker war und aufregendere Wunder wirken konnte. Solche Wettbewerbe – die zumindest bis auf Shibli

12. Nach Simon Digby, *Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography* (1970). Zur Geschichte vgl. F. Meier, *Die fawātiḥ al-ǧamāl*, S. 28.

zurückgehen – werden meist von volkstümlichen Heiligen berichtet, die mit Leichtigkeit ihre Feinde in Steine verwandeln oder Bäume zum Verdorren verfluchen konnten. Eine der hübschesten Geschichten in diesem sonst oft unerquicklichen und eigentlich auch unsufischen Gebiet hat Émile Dermenghem über einen nordafrikanischen Heiligen berichtet. Der ritt auf seinem Löwen, um einen anderen Heiligen zu besuchen. Man hieß ihn, seinen Löwen in dem Stall anzubinden, wo die Kuh seines Gastgebers stand. Das mißfiel ihm, und nur zögernd betrat er das Haus, wo er seinen Gastgeber von reizenden Tänzerinnen umgeben sah. Natürlich bezweifelte er daraufhin dessen geistige Qualitäten; aber als er am nächsten Morgen in den Stall kam, fand er, daß sein Löwe von der Kuh gefressen worden war...[13]

Jedoch steht ein Problem hinter all diesen Geschichten, an denen sich die Menge so erfreute und erhob: War es überhaupt legitim für einen Heiligen, Wunder zu wirken?

Es wird berichtet, Junaid habe Nuri kritisiert, als dieser geschworen hatte, er wolle sich im Tigris ertränken, wenn er nicht einen Fisch von bestimmter Größe finge. Er fing ihn tatsächlich; aber Junaid, der diese Art Wunder nicht schätzte, meinte, es sei besser gewesen, wenn eine Viper aus dem Fluß gekommen sei, um den frechen Mystiker zu bestrafen (L 327).

Junaids Ansicht stimmt mit der der nüchternen Mystiker auf hoher geistiger Stufe überein. In der gesamten Geschichte des Sufismus haben sie Wunder als einen jener drei Schleier angesehen, die die Herzen der Erwählten bedecken können (die anderen beiden waren: den Werken des Gehorsams große Aufmerksamkeit zu widmen, und: himmlische Belohnung zu erwarten)[14].

Eine besonders tiefsinnige Reaktion wird von Abu Sa'id-i Abu'l-Khair berichtet. Jemand erzählte ihm, daß ein Mystiker auf dem Wasser wandele, worauf er sagte: »Auch Frösche und

13. Dermenghem, *Culte des saints*, S. 12.
14. Khanqahi, *Guzīdā*, S. 19.

Wasservögel können das.« Als sein Gesprächspartner dann sagte, der und der könne in der Luft fliegen, erwiderte er: »Das tun Vögel und Insekten auch.« Und als man ihm berichtete, einer könne in einem Augenblick von einem Ende der Welt zum anderen gehen, antwortete er: »Satan geht in einem Augenblick vom Osten zum Westen« (NS 67). Ein andermal fragte jemand, was für Wunder denn ein gewisser Sufi vollbracht habe. Er wies auf die Lebensgeschichte des Betreffenden hin: War es nicht das größte Wunder, daß ein Fleischer, Sohn eines Fleischers, sich zum mystischen Pfade hingezogen fühlte, daß er zu Khidr sprechen konnte und von ungezählten Menschen, die seinen Segen erhofften, besucht werde? (N 288).

Die großen Meister hielten Wunder für eine Falle auf dem Wege zu Gott. Zweifellos kann ein Novize, der eine gewisse Stufe auf dem mystischen Pfad erreicht hat, die Fähigkeit gewinnen, ungewöhnliche Taten zu vollbringen; aber solche Erscheinungen können ihn eher vom Fortschritt auf dem Pfade abhalten als weiterführen. Denn es ist viel einfacher, Wunder zu wirken und die Bewunderung der Menge auf sich zu ziehen, als den harten Pfad des geistigen Trainings zu gehen und ununterbrochen mit den Listen und Ränken des niedrigen Ich zu kämpfen! Die Abneigung fortgeschrittener Mystiker gegen jene Art von Wundertaten, mit denen sich die ›Händler-Shaikhs‹ und die Pseudo-Mystiker so groß taten, ist am krassesten ausgedrückt in einem angeblichen Prophetenspruch: »Wunder sind die Menstruation der Männer« (IK 449). Dieser Spruch, der zur indischen oder zumindest östlichen Tradition des Sufismus gehört, besagt, daß Wunder zwischen Mensch und Gott stehen und daß sie die wahre Liebeseinigung mit Gott ebenso hindern, wie die Menstruation der Frau die echte Einigung mit ihrem Gatten. Eine andere Erklärung des gleichen Spruches kann in einem anderen Wort gefunden werden, das ebenfalls unter den indischen Mystikern im 13. Jahrhundert aufkam: es ist der Spruch, der den *ṭālib ad-dunyā*, den, ›der die Welt sucht‹, den *ṭālib al-ākhira*, den, ›der das Jenseits sucht‹, und den *ṭālib al-maulā*, den, ›der den Herrn sucht‹, einander

gegenüberstellt; nur der letztere ist der wahre ›Mann‹, der mittlere ein Hermaphrodit (diese Klassifizierung findet sich schon bei 'Attar, der sie Shibli zuschreibt); doch wer diese Welt begehrt, ist niedrig wie ein Weib und, wie wir schließen können, ebenso mit den Unreinheiten des weiblichen Geschlechtes behaftet. Denn Wunder zu wirken ist ein Zeichen dafür, daß das Interesse des Menschen noch immer der Welt und ihrem Beifall zugewandt ist und sich nicht ausschließlich auf Gott richtet[15].

Zweifellos waren viele der von den Sufis gewirkten Wunder echt und real. Diese Mystiker hatten die Kraft, solche Ereignisse in die Welt der Tatsachen zu bringen, die noch in der *'ālam al-mithāl* verborgen lagen; durch ihre geistige Reinheit konnten sie ihren Jüngern im geistigen und weltlichen Leben helfen. Doch die Gefahr, gewisse ungewöhnliche Gaben für unsaubere oder zumindest unwürdige Zwecke auszunutzen, war immer vorhanden; und solche Gaben sind oft genug mißbraucht worden. Gewiß hatte jener Heilige recht, der sagte:

> Es ist besser, *ein* totes Herz zum ewigen Leben zu bringen, als tausend tote Leiber zum Leben zurückzurufen[16].



15. AL-ATTAS, *The Mysticism of Hamza al-Fansuri*, S. 414. ‚Lust', ja sogar ‚Dichtung' sind als ‚Menstruation der Männer' bezeichnet worden. Die Klassifizierung *ṭālib ad-dunyā*, *ṭālib al-ākhira* und *ṭālib al-maulā* scheint auf Jamaluddin Hanswi, einen Chishti-Heiligen des späteren 13. Jahrhunderts, zurückzugehen, vgl. ZUBAID AHMAD, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature* (2. Aufl. 1968), S. 82.

16. H. T. SORLEY, *Shah Abdul Latif*, S. 248.

Die Verehrung des Propheten[17]

Rumi erzählt in seinem *Mathnawī*, wie Muhammad als Kind verloren ging. Seine Amme Halima, in Tränen aufgelöst, wurde mit den Worten getröstet:

> Sei nicht bekümmert, er wird dir nicht verloren gehen:
> die ganze Welt wird in ihm verloren gehen! (M IV 975).

Das war gewiß ein trefflicher Ausdruck des Gefühls jedes Muslims im 13. Jahrhundert. Wenige Jahrhunderte später redet der türkische Sufi-Dichter Eshrefoglu den Propheten voller Stolz und Freude an:

> In der Versammlung Muhammads zog ich die Hosen des Glaubens an
> und kam herbei, stolzierend wie ein Pfau[18].

Von frühester Zeit an war Muhammad, der Gesandte Gottes, das Ideal für den frommen Muslim gewesen. Sein Benehmen, seine Handlungen und seine Worte dienten den Frommen zum Vorbild, und sie versuchten ihn soweit wie möglich nachzuahmen, selbst in den kleinsten äußerlichen Details – ob es die Kleidungsform, der Schnitt des Bartes oder die Ausführung winzigster Eigenheiten der rituellen Waschung war, ja selbst in seiner Vorliebe für oder Abneigung gegen gewisse Speisen.

Dieser Verehrung wurde eine neue Dimension durch die Einführung legendären Materials in die Prophetenbiographie zugefügt. Muhammad selbst hatte Legenden abgelehnt und jeden Persönlichkeitskult verboten. Das einzige Wunder, das er beanspruchte, war, seinem Volke die Worte des Korans getreu mitgeteilt zu haben. Doch bald wurde er von Wundern umgeben: die Gazelle sprach zu ihm, der Palmstumpf seufzte, als er sich nicht mehr beim Predigen an ihn lehnte; das vergiftete

17. Tor ANDRAE, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde* (1918), die beste Studie der Entwicklung. S. a. A. SCHIMMEL, *Und Muhammad ist Sein Prophet* (1981) und die sehr erweiterte englische Ausgabe des gleichen Werkes (1985).
18. W. HICKMAN, *Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of his Dīwān* (1972), Nr. M.7.

Schaf warnte ihn, nicht von ihm zu essen, und das Tuch, mit dem er sich den Mund abgewischt hatte, konnte im Ofen nicht verbrennen. Alle edlen Eigenschaften seines Leibes und seiner Seele wurden mit größter Bewunderung beschrieben. Da die islamische Tradition figürliche Darstellungen verbietet, findet man statt dessen die Aufzählung von Muhammads erhabenen Eigenschaften *(ḥilya)* in exquisiter Form kalligraphiert; solche *ḥilyas*, die man statt Bildern aufhängt, werden noch immer in den Vorhöfen türkischer Moscheen verkauft.

Die Person des Propheten wurde zum Medium der religiösen Erfahrung, obgleich das Zentrum des Islam, phänomenologisch gesehen, nicht der Gesandte ist, der die göttliche Offenbarung im Koran brachte, sondern der Koran als direkte göttliche Offenbarung. Doch die Muslime fühlten, daß die Gestalt des Propheten notwendig war, um den Glauben in seinem ›legalen‹ Aspekt aufrechtzuerhalten, wie er in der zweiten Hälfte des Glaubensbekenntnisses angedeutet ist. Der Prophet ist, wie Rumi sagt, eine göttliche Prüfung für den Menschen: Im Gegensatz zum *tauḥīd* Satans, der sich nur vor Gott niederwerfen wollte, ist der Prophet gesandt, um eine solche Versuchung zu zerstören, weil sie am Ende zu Pantheismus oder zur Verwirrung aller religiösen Glaubensrichtungen führen könnte. Muhammad stellt die Grenze bei der Definition des Islam dar und trennt ihn von allen anderen Glaubensformen. Die Mystiker, die die erste Hälfte des Glaubensbekenntnisses benutzen, ohne die besondere Stellung Muhammads deutlich anzuerkennen, waren immer in Gefahr, dem Islam eine schwungvolle pantheistische Interpretation zu geben.

Einige frühe Mystiker mochten behauptet haben, daß die Liebe zu Gott ihnen keinen Raum für besondere Liebe zum Propheten gelassen habe. »Eines Nachts sah ich den Propheten im Traum. Er sagte: ›Liebst du mich?‹ Ich sagte: ›Verzeih mir, aber die Liebe zu Gott hat mich zu sehr beschäftigt, um dich zu lieben.‹ Er sprach: ›Wer Gott liebt, liebt auch mich.‹ (T II 41).« Andere wieder mochten zaudern, seinen Namen zusammen mit dem Namen Gottes beim Gebetsruf zu nennen (Q 17). Der

Anfang einer echten Muhammad-Mystik jedoch läßt sich ins frühe 8. Jahrhundert zurückdatieren. Muqatil idealisierte die Person Muhammads in seinem Werk, und es war dieser Mystiker, der den zweiten Satz des ›Lichtverses‹ im Koran (Sura 24/35) dahingehend interpretierte, daß er sich auf Muhammad bezöge, dessen Licht durch die anderen Propheten scheint (W 93–94). Kharraz arbeitete diese Gedanken aus, und Hallaj hat einen beachtlichen Teil seines *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* dem Lob des Propheten gewidmet: er ist das erste Geschöpf; sein Licht geht allen voraus und ist ein Teil von Gottes Licht. Wie 'Attar ähnlich sagt:

> Der Ursprung der Seele ist das absolute Licht, nichts sonst;
> das heißt, es war Muhammads Licht, nichts sonst (U 358).

In Hallajs Hymne ist der Prophet Ursache und Ziel der Schöpfung. Um diesem Gedanken mehr Nachdruck zu verleihen, wurde er in ein *ḥadīth qudsī* gekleidet: *laulāka, laulāka, mā khalaqtu'l-aflāka*, »Wärest du nicht, so hätte Ich die Himmel nicht geschaffen.« Die Welt ward geschaffen um der urewigen Liebe willen, die sich im Propheten Muhammad manifestierte. Dem Propheten selbst wurden Worte zugeschrieben, die seine außergewöhnliche Stellung unterstrichen: »Das erste, was Gott schuf, war mein Geist.« »Ich war ein Prophet, als Adam noch zwischen Lehm und Wasser war.«

Der Gedanke vom Lichte Muhammads scheint um 900 voll entwickelt gewesen zu sein. Sahl at-Tustari spricht von den drei Lichtern Gottes, unter denen das erste Muhammad, sein besonderer Freund, ist. »Als Er Muhammad erschaffen wollte, ließ Er ein Licht aus Seinem Licht erscheinen, das das ganze Reich erleuchtet.« Sahl kann als der eigentliche Begründer der Lehre von Licht Muhammads *(nūr Muḥammadī)* gelten[19]. Auch das berühmteste Muhammad zugeschriebene Gebet ist ein Gebet um Licht, das die Mystiker ganz besonders schätz-

19. Für die Entwicklung der Licht-Mystik s. G. Böwering, *The mystical Vision of Existence*.

ten. Abu Talib al-Makki, der zur theologischen Schule Sahls gehörte, zitiert es; Ghazzali lehrte es, und der indische Mystiker Mir Dard im 18. Jahrhundert schrieb es als letztes Gebetswort vor seinem Tode nieder:

> O Gott, setze Licht in mein Herz, und Licht in meine Seele, Licht auf meine Zunge, Licht in meine Augen und Licht in meine Ohren; setze Licht zu meiner Rechten, Licht zu meiner Linken, Licht hinter mir und Licht vor mir, Licht über mir und Licht unter mir; setze Licht in meine Nerven und Licht in mein Fleisch, Licht in mein Blut, Licht in mein Haar, und Licht in meine Haut! Gib mir Licht, stärke mein Licht, mach' mich zu Licht!

Makki hat sein Zitat mit den Worten fortgesetzt: »Dieses sind die Lichter, um die der Prophet bat; ein solches Licht zu besitzen bedeutet, vom Licht der Lichter betrachtet zu werden.«[20] Sana'i hat die Tradition aufgenommen, daß sich das Höllenfeuer vor dem Licht des wahren Gläubigen fürchtet, indem er sie mit dem Muhammad-Licht verbindet:

> Wenn dein Herz mit dem Lichte Ahmads erfüllt wird,
> dann wisse gewißlich, daß du vor dem Feuer sicher bist
> (L 202).

Selbst ohne irgendwelche Kenntnis von diesen hochfliegenden Spekulationen über das prophetische Licht, die sich zu komplizierten mystischen Systemen entwickeln sollten, empfanden die Gläubigen einfach Liebe für ihren Propheten; denn Liebe zum Propheten führt zur Liebe Gottes. Dieser Gedanke wurde im späteren Sufismus in der Theorie des *fanā fi'r-rasūl*, des ›Entwerdens im Propheten‹, ausgedrückt. Der Mystiker geht nicht mehr direkt auf seinem Pfade auf Gott zu. Zunächst muß er in seinem geistigen Führer ›entwerden‹, der als Vertreter des Propheten handelt; dann folgt Entwerden im Propheten, bevor er hoffen kann, das *fanā fī Allah*, ›Entwerden in Gott‹, zu erreichen, soweit das überhaupt möglich ist. Tor Andrae hat in seiner meisterlichen Studie gezeigt, wie diese Verehrung des

20. M. Smith, *Readings*, Nr. 47.

Propheten während der ersten sechs Jahrhunderte der islamischen Geschichte gewachsen ist, bis die Muhammad-Mystik von Ibn 'Arabi und seinen Nachfolgern völlig systematisiert wurde.

Schon gegen Ende des 11. Jahrhunderts und allgemein vom 12. Jahrhundert an erhielt die Verehrung des Propheten eine sichtbare Form in der Feier des *maulid*, seines Geburtstages am 12. *Rabī' al-awwal*, dem dritten Monat des islamischen Mondjahres. Noch heute feiert man diesen Tag überall in der islamischen Welt. Die Gedichte, die für dieses Fest in allen islamischen Sprachen verfaßt worden sind, lassen sich kaum mehr zählen, denn das *maulid* ist eine wunderbare Gelegenheit für jeden Muslim in Ost und West, seine warme Liebe zum Propheten in Liedern, Gedichten und Gebeten zu zeigen. Nirgends aber ist das schlichte Vertrauen auf den Propheten und auf seine Fürsprache am Jüngsten Tag schöner ausgedrückt worden als in der Türkei, wo Süleyman Chelebi von Bursa (st. 1419) die Geschichte von Muhammads Geburt in seinem *Mevlûd-i sherif* erzählt hat, einem *mathnawī* in ganz schlichten türkischen Versen im einfachsten Versmaß. Dieses Gedicht wird nicht nur am Prophetengeburtstag, sondern auch am Jahrestag oder am 40. Tage nach einem Todesfall oder in Erfüllung eines Gelübdes in vielen türkischen Familien rezitiert und in einer lieblichen Melodie gesungen. Parallelen zu dem Zentralstück des *Mevlûd* von Süleyman Chelebi, dem großen *Merḥābā*, ›Willkommen‹, finden sich auch in Indien, wo Abu Ali Qalander im 14. Jahrhundert den Propheten mit den Worten grüßte:

> Willkommen, o Nachtigall des uralten Gartens –
> Sprich zu uns von der lieblichen Rose!
> Willkommen, o glückverheißender Wiedehopf,
> Willkommen, o zuckerredender Papagei! (AP 190).

In den Herzen der breiten Masse ist Muhammad in erster Linie der Fürbitter am Gerichtstag; als einziger Prophet wird er dann für seine Gemeinde fürbitten. Dieses Vertrauen auf seine Hilfe am schrecklichen Tage des Gerichts hat die volkstümliche

Verehrung Muhammads weithin gefärbt. Er war gesandt ›als Erbarmung für die Welten‹ (Sura 21/107), und als solche kann er verglichen werden – wie es etwa Shah Abdul Latif von Bhit in Sind getan hat – mit der Wolke, die lebenspendenden Regen auf die durstigen Felder herabsendet, um das zu beleben, was scheinbar tot war. Regen wird ja auch von den Bauern in Iran und in der Türkei *raḥmat*, ›Gnade‹, genannt (vgl. Sura 7/55). Und das Bild der ›juwelentragenden Wolke‹, die sich von Istanbul bis Delhi ausdehnt und ihre Perlen über die Herzen der Muslime ausschüttet, ist nicht ungewöhnlich bei indischen Dichtern, wenn sie den Propheten besingen.

Es ist ganz natürlich, daß die Gläubigen ihren geliebten Propheten im Lichte der koranischen Offenbarung sahen und daß jene Ausdrücke des Koran, die auf seinen hohen Rang hindeuten, in mystischer Frömmigkeit und Dichtung immer wiederholt wurden. So werden die Anfangsworte von Sura 54 »Und der Mond spaltete sich« auf Muhammads übernatürliche Kräfte bezogen, durch die er den Mond spalten konnte. Auch konnten sie sich auf den Gläubigen beziehen, der in Muhammad entworden ist und dann durch das Muhammad-Licht wirkt, wie Rumi sagt: »Ich spalte den Mond mit dem Lichte Mustafas« (D 2967). *Muṣṭafā*, ›Der Auserwählte‹, ist einer der Namen, unter denen der Prophet allgemein bekannt ist und deren Zahl gleich der Zahl der Gottesnamen auf 99 festgesetzt, aber oft noch viel weiter ausgedehnt wurde.

Das Problem der *baraka*, der Segenskraft des Namens des Propheten, ist oft diskutiert worden, und der Brauch, Knaben mit seinem Namen zu benennen, aber das Konsonantengerippe *Mḥmd* mit anderer Vokalisierung auszusprechen – im türkischen Bereich Mehmet statt Muhammad – gehört zur Ehrfurcht vor dem gesegneten Namen des Propheten[21]. Viele Dichter sangen:

Dein Nam' ist schön, du selbst bist schön, Muhammad!

---

21. A. Fischer, *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads* (1944).



Achtfaches „Muhammad"

Oder sie spielten auf die erhabenen Namen an, die Gott ihm geschenkt hatte:

> Ich fragte den Wind: ›Warum dienst du Salomo?‹
> Er sagte: ›Weil Ahmads (d.h. Muhammads) Name auf seinem Siegel eingegraben ist‹ (SD 167).

So erklärt Sana'i das Wunder eines früheren Propheten. Ausdrücke aus Koran-Suren werden verwendet, um die hinreißende Schönheit und Majestät des Propheten zu beschreiben:

> ›Bei der Sonne‹ ist die Geschichte von Muhammads Antlitz,
> ›Bei der Nacht‹ ist eine Metapher für Muhammads Haar.

So wurden die Schwurformeln zu Beginn von Sura 91 und 92 zu passenden Hinweisen auf Muhammads ewige Schönheit, sein sonnengleich glänzendes Antlitz, sein nachtschwarzes Haar. Die am häufigsten gebrauchte koranische Anspielung ist jedoch »Beim Morgenglanz« (Sura 93), die meist auf sein Gesicht angewendet wird. Ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Interpretation ist Sana'is Hymne auf Muhammad, die aus einem poetischen Kommentar zu Sura 93 besteht (SD 34).

Daß Muhammad im Koran als *ummī* (Sura 7/157) bezeichnet wird – ein meist als ›Analphabet‹ erklärtes Wort – hatte nach Auffassung der Sufis eine tiefere Bedeutung. Denn nur ein Mensch, dessen Herz nicht von äußerer intellektueller Gelehrsamkeit verdorben war, sondern ein ebenso reines Gefäß darstellte wie Marias jungfräulicher Leib, konnte ein würdiges

Gefäß für das göttliche Wort sein. Wenn spätere Mystiker sich ihres wirklichen oder angeblichen Analphabetentums rühmten, das ihnen nur erlaubte, den Buchstaben *alif*, das Symbol der göttlichen Einheit und Einzigkeit, zu lesen, hatten sie immer das Beispiel des Propheten vor Augen – das Modell reiner Liebe und Hingabe als entgegengesetzt der kalten Vernunft intellektueller Weltkinder.

Das Hauptobjekt der mystischen Meditation war Muhammads nächtliche Reise, der *mi'rāj*, sein Aufstieg durch die Sphären – ein Thema, das in der ersten Zeile von Sura 17 nur eben berührt wird[22] und das die Sufis auch in Sura 53 angedeutet fanden. Die Verbindung des *mi'rāj* mit dem täglichen Gebet – das Muhammad als Wiederholung seiner Freude bei der Himmelfahrt erlebte (H 302) – machte einen solchen Aufstieg in die göttliche Gegenwart für jeden Muslim möglich. Die Mystiker verwandten die Himmelfahrtsterminologie für ihr eigenes Erlebnis in der entrückenden Ekstase. Bayezid Bistami war der erste, der diese Bilder gebrauchte, um seinen mystischen Flug durch die Himmel zu beschreiben, und viele andere folgten ihm. Enrico Cerulli hat gezeigt, daß die dichterische Form des *Libro della scala*, das ›Buch der Leiter, d.h. *mi'rāj*‹, im mittelalterlichen Mittelmeerraum so bekannt war, daß Einflüsse auf Dantes *Divina Commedia* nicht ausgeschlossen werden können. Im 20. Jahrhundert hat Muhammad Iqbal die Form der himmlischen Reise in Gesellschaft des geistigen Führers (in seinem Falle des Geistes Rumis) für sein schwierigstes, aber faszinierendstes literarisches Werk, das *Jāvīdnāme* (1932) verwendet[23].

22. Die Himmelfahrt des Propheten ist Thema zahlreicher Aufsätze, s. für eine Bibliographie A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet*, und, ausführlicher, die englische Ausgabe. Für die Wirkung des *kitāb al-mi'rāj* auf mittelalterliche europäische Literatur s. E. Cerulli, *Il ›Libro della Scala‹* (1949).

23. Iqbal, *Jāvīdnāma* (1932), deutsch von A. Schimmel (1957); englisch von Shaikh Mahmud Ahmad (1961) und A. J. Arberry (1966), italienisch von A. Bausani (1955), französisch von Eva Meyerovitch (1962), türkisch A. Schimmel (1958); zum Problem vgl. A. Schimmel, *Gabriel's Wing* (1963).

Es ist die Erfahrung der Liebe, die sich in der Himmelfahrt von Gottes erwähltem Freunde Muhammad Mustafa enthüllt. Rumi drückte das so aus:

> Liebe ist die Himmelfahrt zum Dache des Fürsten der Schönheit –
> Lies die Geschichte der Himmelfahrt von der Wange des Geliebten (D 133).

Die Überlieferung weiß, daß nicht einmal Gabriel den Propheten jenseits des Äußersten Lotosbaumes, *sidrat al-muntahā*, begleiten konnte.

Wenn ich um Haaresbreite weiter ginge,
Der Gottesglanz versengte meine Schwinge,

seufzte der Erzengel. Für Rumi beschreibt diese Antwort die Schwäche des kritischen Verstandes, wenn er dem Geheimnis der göttlichen Liebe näherkommt:

> Der Verstand spricht wie Gabriel: ›O Ahmad,
> Wenn ich noch einen Schritt vorwärtsgehe, wird Er mich verbrennen‹ (M I 1066).

Es war in diesem Moment, daß der Prophet in der liebenden Begegnung mit Gott ganz allein gelassen wurde, einer Begegnung, die er mit den Worten beschreibt: »Ich habe eine Zeit mit Gott, zu der kein Geschöpf Zugang hat, nicht einmal Gabriel, der reiner Geist ist.« Denn auch Gabriel ist noch ein Schleier zwischen Liebendem und Geliebtem.

Der Ausdruck des Propheten »Ich habe eine Zeit mit Gott« *(lī maʿa Allāh waqt)* wird von den Sufis oft dazu verwendet, ihre Erfahrung des *waqt* (›Zeit, Nu‹) auszudrücken, jenes Momentes, da sie die geschaffene Zeit durchbrechen und das Ewige Jetzt in Gott erreichen, wo alles Geschaffene, selbst der Erzengel, ausgeschlossen ist. Iqbal hat in seiner modernen Interpretation mystischer Symbole dies als den Augenblick verstanden, wenn ›der Ketzergürtel‹, nämlich ›serielle Zeit‹, zerrissen wird und der Mystiker direkten Kontakt in persönlicher Begegnung mit Gott im *Nunc Aeternum* erfährt.

Dieser Nachdruck, der in der mystischen Interpretation des *miʿrāj* auf die persönliche Begegnung gelegt wird, ist besonders

aufschlußreich. Der Prophet, obgleich als das vollkommenste Wesen geschaffen, bleibt doch ein Geschöpf und ist nicht mit Gott vereinigt. Die ersten Worte von Sura 17 ›Gepriesen sei Er, der nachts mit Seinem Diener reiste‹ deuten darauf hin, daß der Prophet auch im Augenblick der höchsten Entrückung noch immer ›Sein Diener‹ genannt wird, ebenso wie in Sura 53. Das schließt ein, daß ›Sein Diener‹ der höchstmögliche Name des Menschen ist, der jedoch mit Gott sprechen kann, ohne ganz ausgelöscht zu werden.

Die Dichter und Künstler der persisch und türkisch sprechenden Gebiete haben die Geschichte des *mi'rāj* liebevoll ausgeschmückt. Fast jedes große persische Epos enthält ein besonderes Kapitel – nach dem allgemeinen Lob des Propheten –, in dem der Dichter höchst phantasievoll die himmlische Reise schildert, die der Prophet auf dem eleganten Reittier Buraq, das ein menschliches Gesicht und einen Pfauenschweif hatte, unternahm. In immer neuen Bildern beschreiben die Dichter, wie Muhammad durch die Sphären von Sonne und Mond entlang der Milchstraße reitet, mit den Propheten sprechend, von farbenprächtigen Engeln umgeben, bis er die göttliche Gegenwart erreicht, wo Gabriel zurückbleibt, »einsam, wie eine Nachtigall, die von ihrer Rose getrennt ist«[24]. Und Miniaturen aus dem 14. und 15. Jahrhundert zeigen den Propheten in einer wunderbaren Aura von überwältigendem Glanz[25].

Eine andere koranische Stelle, über die die Mystiker gern meditierten und auf die nächtliche Himmelsreise deuteten, ist Sura 53, *an-Najm*, ›Der Stern‹. Die Tatsache, daß »sein Blick nicht abirrte«, ist für den Mystiker ein Symbol von Muhammads absoluter Konzentration auf Gott. In seiner unbeweglichen Kontemplation ist der Prophet dem Moses überlegen, der um eine Vision gebeten hatte, aber noch nicht einmal die göttliche Erscheinung durch den Brennenden Dornbusch ertra-

24. Ghanizade, *Mi'rajiyye*, in Köprülü, *Eski Şairlerimiz*, (1931), S. 336.
25. R. Ettinghausen, *Persian Ascension Miniatures of the 14th century* (1957); *Muhammads wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, hrsg. Marie-Rose Séguy (1977).

gen konnte, sondern ohnmächtig hinsank. Wie Jamali Kanboh im Indien des 15. Jahrhunderts sagt:

> Moses schwanden die Sinne durch eine einzige
> Enthüllung der Attribute –
> Du siehst das Wesen, und lächelst noch (AP 158).

Der Ausdruck *qāba qausain*, ›zwei Bogenlängen‹, der sich in der gleichen Sure findet, bedeutet für den Mystiker den höchsten Grad der Annäherung, den das Herz erreichen kann, denn so nahe kam der Prophet dem Herrn.

Die koranischen Aussprüche über Muhammad als ›Siegel der Propheten‹, nach dem kein Prophet mehr auf Erden erscheinen wird, haben den muslimischen Glauben ganz allgemein geformt und den Sufis fast unendliche Möglichkeiten gegeben, über die Mysterien zu meditieren, die hinter der Person des Propheten verborgen lagen.

Da eine genaue Nachahmung der Handlungen des Propheten für jeden gläubigen Muslim bindend war, unternahmen es fromme Sufis manchmal, prophetische Überlieferungen zu sammeln, und in den Überliefererketten des *ḥadīth* ist mehr als ein wohlbekannter Sufi-Name enthalten. Unter ihnen ist Ibn Khafif, der Heilige von Schiras, der Traditionen von mehr als dreißig Meistern sammelte; doch der hanbalitische Theologe Ibn al-Jauzi (st. 1200) nennt ihn ›nicht vertrauenswürdig‹. Und vielleicht hatte er mit seiner Kritik recht – denn es kann nicht geleugnet werden, daß viele Traditionen, die die späteren Sufis besonders liebten, nicht in den kanonischen *ḥadīth*-Sammlungen zu finden sind, die im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts zusammengestellt wurden. Je weiter die Zeit fortschritt, desto mehr verwendeten mystische Denker und Dichter gewisse Überlieferungen, die nicht vor dem zehnten, ja elften Jahrhundert festgestellt werden können. Gleichzeitig wuchs die Anzahl der sogenannten *ḥadīth qudsī*, Traditionen, die außerkoranische göttliche Offenbarungen enthalten, parallel mit dem Einfluß der mystischen Frömmigkeit[26].

26. Zum *ḥadīth qudsī* s. W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (1977).

So sehr die Beschäftigung mit dem *ḥadīth* an sich himmlischen Lohn mit sich bringen mochte, waren doch viele Sufis gegen diese Beschäftigung, weil sie mehr an direkte Erfahrung glaubten als an das Abschreiben von Worten. Wie Kharaqani, selbst Analphabet, sagt: »Erbe des Propheten ist einer, der dem Propheten in seinen Handlungen folgt, nicht einer, der das Gesicht des Papiers schwärzt« (N 209) – ›das Gesicht von etwas schwärzen‹ bedeutet, ›es zu entehren‹, und hier ist der Ausdruck geschickt auf die Kunst, offenbar nutzlose Texte abzuschreiben, angewandt.

Im Laufe der Zeit wurde Muhammad von vielen Geschichten umgeben, die das Volk durch die *qiṣaṣ al-anbiyā*, ›Geschichten von den Propheten‹, ebenso wie durch mystische Auslegung des Koran und der Überlieferungen erreichten und ihre Vorstellungen vom Propheten formten. Die Entwicklung der persischen mystischen Dichtung, deren Sprache so sehr von Anspielungen auf koranisches und Traditions-Material durchdrungen ist, trug zu diesem Prozeß der Popularisierung bei. Die *hijra* des Propheten von Mekka nach Medina wurde zum Vorbild des mystischen Pfades, der Reise aus der Heimat und zurück, und damit zum mikrokosmischen Bilde des Weges der Seele aus Gott und zurück zu Gott. Nur eine solche Reise kann den Menschen zur Vervollkommnung bringen. Muhammads Armut wurde das Muster der mystischen Armut; die Art, wie er seinen *shaiṭān*, seine niederen Instinkte, erzog, nahm den ständigen Kampf des Sufis mit seiner *nafs* voraus. Auch romantische Züge fehlen in diesem Bilde des Propheten nicht. Da gibt es eine reizende Geschichte, mit der spätere Sufis ihre Liebe zur Rose zu erklären suchten: »Wenn der Prophet eine Rose sah, küßte er sie, legte sie auf seine Augen und sagte: ›Die rote Rose ist ein Teil von Gottes Glorie‹ (BA 77).« Nach einer anderen, weithin akzeptierten Überlieferung wurde die Rose aus dem Schweiß des Propheten geschaffen, der während seiner Himmelsreise zu Boden fiel, und ist deshalb die kostbarste Blume auf der Welt (vgl. U 28, D 1348). Die Liebe des Propheten für die Rose mag die Dichter dazu bewegt haben, ihn als ›Nachti-

gall des ewigen Gartens‹ zu bezeichnen; denn er enthüllt dem Gläubigen etwas vom Geheimnis Gottes, der ewigen Rose. Und wenn die Mystiker so überwältigt von Gottes Größe, Schönheit und Majestät waren, daß sie nicht mehr wußten, wie sie ihr Sehnen und ihre Bewunderung ausdrücken sollten, dachten sie an Muhammads einfaches Dankeswort: *lā uḥṣī thanā'an 'alaika*, »Ich kann das Dir zukommende Lob nicht zählen« und erkannten damit an, daß Gottes Gnadenfülle den Dank übersteigt, den der Mensch ihm zollen könnte.

Auch Muhammads Familie erhielt einen auserwählten Platz – die Sufi-*khirqa* wurde manchmal interpretiert als der Mantel, in den der Prophet seine Familie gehüllt hatte, so daß die Sufis ›Familienmitglieder‹ wurden. Die Verehrung der Familie des Propheten, so allgemein im schiitischen Islam, findet sich auch in Sufi-Kreisen; die Verehrung, die den *sayyids*, seinen Nachkommen durch Fatima, erwiesen wird, gehört hierher[27].

Der feste Glaube an Muhammad, von dem der Koran sagt, »Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott« (Sura 4/82), konnte zu der Vorstellung führen, daß Muhammad gesagt hatte: »Wer mich gesehen hat, hat Gott gesehen.«[28] Derartige Aussprüche müssen im Zusammenhang mit den Spekulationen über Muhammads kosmische Funktionen und über seine einzigartige Stellung unter den Menschen und unter den Propheten gesehen werden. Selbst ein orthodoxer Mystiker wie Ghazzali hat in seiner *Mishkāt al-anwār* von dem *muṭā'* gesprochen, ›der, dem gehorcht wird‹, den er als Gottes *khalīfa* oder Statthalter bezeichnete, als obersten Kontrolleur des gesamten Universums. In der Tat ist Muhammad, nach koranischer Aussage, derjenige, dem zu gehorchen ist (vgl. u.a. Sura 81/21, wo sogar das Wort *muṭā'* erscheint), und man darf

27. Vgl. M. Molé, *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme* (1961), S. 73. Ein typisches Beispiel ist Dard, der seine gesamte mystische Erfahrung, aber auch seine Beziehung zu seiner Familie darauf bezog, daß er von beiden Eltern her *sayyid* war und damit dem Propheten am nächsten stand.

28. B. Z. Furuzanfar, *Aḥādīth-i Mathnawī* (1334sh/1955), Nr. 62; vgl. 'Attar, *Dīwān*, S. 50.

daher wohl annehmen, daß der große mystische Schriftsteller die Gleichung *muṭāʻ* = Muhammad im Sinne hatte. Die Beziehung zwischen Gott und dem *muṭāʻ* kann der Beziehung zwischen der unnahbaren und unerreichbaren Lichtessenz zum Sonnenlicht verglichen werden, oder der des Urfeuers zu einer glühenden Kohle; und eine solche Gleichung könnte den Mystiker wiederum zum Konzept des Muhammad-Lichtes als »Licht von Gottes Licht« führen.

Man hat die Frage gestellt, ob dieser *muṭāʻ* eine Personifizierung des *amr*, des göttlichen Befehles oder, wie W.H.T. Gairdner meint, des *rūḥ*, des göttlichen Geistes sei – tatsächlich wird in der Theosophie Jilis (st. nach 1408) der *amr* mit der *ḥaqīqa muḥammadiyya* gleichgesetzt, der ›Realität Muhammads‹ oder dem archetypischen Muhammad. Das würde dazu führen, den *muṭāʻ* als ›kosmischen Muhammad‹ anzusehen, der zum in der Welt wirkenden Prinzip wird. Gottes absolute Transzendenz hat Ihn sozusagen zu einem *deus otiosus* gemacht – einsam und völlig von der Bewegung der Welt abgelöst, wie R.A. Nicholson sagt:

> Gott bleibt in der Tat der Schöpfer der Welt; aber Er ist nicht mehr auf irgendwelchem direkten Wege ihr Herrscher. Er ist der absolut Transzendente, und da die Bewegung der himmlischen Sphären unvereinbar mit Seiner Einheit sein würde, wird diese Funktion jemand zugeschrieben, durch dessen Befehl die Sphären sich bewegen, d.h. dem *muṭāʻ*. Der *muṭāʻ* ist nicht identisch mit Gott; er muß daher etwas Geschaffenes sein... (Er) stellt den archetypischen Geist Muhammads dar, den Himmlischen Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und als eine kosmische Macht angesehen wird, von dem die Ordnung und Bewahrung des Universums abhängt[29].

Das führt zu der Rolle Muhammads, wie sie durch Ibn ʻArabi vollkommen ausgearbeitet ist. Hier nimmt Muhammad in der

29. R. A. Nicholson, *The Idea of Personality*, S. 44.

Tat den Platz des Vollkommenen Menschen ein. Gott schuf ein mikrokosmisches Wesen, den Vollkommenen Menschen, *insān kāmil*, durch den Sein Bewußtsein Ihm manifestiert wird. Der Vollkommene Mensch ist der Geist, in dem alle Dinge ihren Ursprung haben; der geschaffene Geist Muhammads ist damit ein Modus des ungeschaffenen göttlichen Geistes und das Medium, durch das Gott Seiner Selbst in der Schöpfung bewußt wird. Man könnte korrekterweise das *nūr Muḥammadī*, das ›Muhammad-Licht‹, oder die *ḥaqīqa muḥammadiyya* mit dem aktiven Intellekt der hellenistischen Philosophie gleichsetzen. So kann man sagen, daß die ganze Welt aus seinem Licht erschaffen ist; Israfil, der Engel des Gerichtes, ist aus seinem Herzen geschaffen, Gabriel wird dem Ersten Intellekt gleichgesetzt, Muhammads Intelligenz entspricht der himmlischen Feder und seine Seele der Wohlverwahrten Tafel – Gedanken, die in der volkstümlichen Mystik von Bengalen bis zur Türkei manchmal zu geradezu grotesken Mythen wurden. Um diesen einmaligen Rang Muhammads – schon eine ganze Weile vor Ibn 'Arabis Versuchen der Systematisierung und Jilis Spekulationen über Muhammad als den *insān kāmil* – auszudrücken, haben die Sufis das *ḥadīth qudsī* zitiert: *anā Aḥmad bilā mīm*, »Ich bin Aḥmad (= Muhammad) ohne *m*, d.h. *aḥad*, Einer.« Nur der Buchstabe *m*, der Buchstabe der Geschöpflichkeit und Prüfung, der Abgrenzung und Begrenzung, des Todes (es ist der erste Buchstabe von *maut*, Tod) und der illusorischen Aspekte aller Dinge außer Gott, trennt den Propheten, der als *Aḥmad*, der ›Paraklet‹, in Sura 61/6 angekündigt war, von Gott, dem Einen, dem Ewigen und Immerwährenden. Der Zahlwert von *m* ist vierzig und korrespondiert so mit den vierzig Stufen, durch welche der Mensch, der in die Tiefe der geschaffenen Wesen herabgestiegen ist, wiederum zu Gott aufsteigen kann, um schließlich den ›Schal der Menschlichkeit‹ (wie ein Panjabi-Dichter das *m* genannt hat) wieder abzuwerfen.

Fast jeder Dichter in der östlichen islamischen Welt hat dieses *ḥadīth qudsī* in seinen Versen verwendet – der Uzbekenherr-

scher Shaibani im 16. Jahrhundert, und der Chishti-Heilige Gisudaraz in Indien (st. 1422), Jalaluddin Rumi in Konya im 13. Jahrhundert und Ghalib in Delhi im 19. Jahrhundert, Volksdichter in der Türkei und im nordwestlichen Indien – sie alle kannten und liebten das Wort. »Die beiden Welten sind aus den beiden *m* seines Namens erschaffen« (U 20), sagt 'Attar, aus dessen Visionen die *»Aḥmad bilā mīm«*-Überlieferung möglicherweise stammt. Spätere Mystiker erfanden lange, wenn auch nicht immer sehr überzeugende Erklärungen der Bedeutung von Muhammads Namen. Ahmad Sirhindi baute sogar ein ganzes System der Erneuerung des Islam nach dem ersten Jahrtausend auf Spekulationen über die beiden *m* in Muhammads Namen auf (s. Kap. VIII).

Die Sufis fanden, daß Adam, von Gott »nach Seinem Bilde geschaffen« und damit das vollkommene Abbild des göttlichen Schöpfers, nichts als Muhammad sei, »gewißlich, das Haupt Adams ist ein m, seine Hand ist ein h ح, und seine Mitte ein m م, der Rest ein d د; so ward der Name Muhammad in der alten Schrift geschrieben«[30]. Die Form Adams und damit jedes menschliche Wesen trägt also in sich den Namen Muhammads. Der gleiche ägyptische Mystiker des 14. Jahrhunderts, der diese Ausdeutung vorschlug, hatte auch noch ein anderes, viel komplizierteres System, um zu beweisen, daß im Zahlwert des Namens Muhammad die dreihundertdreizehn Gesandten, welche die Qualifikationen des Prophetenamtes tragen, zusammen mit dem einen Gesandten, der die Station der Heiligkeit besitzt, enthalten seien. Andere Mystiker behaupteten, daß der Prophet die Manifestation des Gottesnamens *ar-Raḥmān*, ›der Barmherzige‹, sei, der im allgemeinen als der wichtigste und wesenhafteste Name nach dem Namen *Allāh* angesehen wird.

Eine der schönsten Formen, in denen sich die mystisch vertiefte Liebe zu Muhammad mit all ihren Implikationen ausgedrückt hat, ist die berühmte *Burda*, die Ode, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts von dem ägyptischen Dichter al-Busiri

30. E. J. Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism* (1938), S. 84ff.

geschrieben worden ist. Busiri schrieb dieses lange Gedicht während einer Krankheit, von der er in geheimnisvoller Weise durch ein Traumbild des Propheten geheilt wurde, der ihm seinen Mantel, *burda*, überwarf, wie er es zu seinen Lebzeiten getan hatte, als der arabische Dichter Ka'b ibn Zuhair sein Gedicht vor ihm rezitierte, um seine Verzeihung zu erflehen. Die *Burda*, im Hochstil klassisch arabischer Poesie geschrieben, wurde bald zum Lieblingsgedicht aller arabisch sprechenden Muslime und wurde früh ins Persische, dann ins Türkische und Urdu übertragen. Selbst ins Suaheli wurde das Gedicht übersetzt und oft nachgeahmt, wie überhaupt in dieser Sprache eine bemerkenswerte Literatur um den Propheten entstanden ist. Auch die arabische Dichtung des 20. Jahrhunderts, die eine Reihe bemerkenswerter moderner Versionen solcher Preisgedichte enthält, reflektiert diese Liebe für den Propheten.

Die Dichter der nicht-arabischen islamischen Welt sind nie müde geworden, neue wunderbare Beinamen für Muhammad zu erfinden; die Prosaschriften Ruzbihan-i Baqlis entziehen sich in ihrer Subtilität fast der Übersetzung. Die meisten persischen und türkischen Divane enthalten nach dem Eingangsgebet eine Anrufung des Propheten und oft eine Beschreibung seines *mi'rāj*. Wenn die Dichter in ihren Gedichten Gott preisen, so wagen sie oft nicht viel mehr als ihre äußerste Verwirrung auszudrücken, weil der Allumfassende und Liebende, Unerfaßbare und Unauslotbare Sich in den gegensätzlichen Farben und Formen des Lebens enthüllt; wenn sie aber den Propheten in ihren Versen anreden, schütten sie ihr Herz vor ihm aus, singen ihren Kummer und ihre Hoffnungen. Khaqani und 'Urfi, Sana'i und Ghalib, um nur einige wenige hervorragende persische Dichter zu nennen, haben ihr Bestes in der *na't*-Dichtung gegeben (*na't* ist die Bezeichnung für Prophetenloblieder); die Gestalt Muhammads ist überall in Rumis Lyrik und in seinem *Mathnawī* lebendig. In Indien haben sich sogar eine Reihe von Hindus den Muslimen angeschlossen und mit ihnen in der Komposition von *na'ts* zu Ehren des Propheten gewetteifert (merkwürdigerweise wurde

auch die erste historische Studie über das Leben Muhammads in Sindhi 1911 von einem Hindu, nicht von einem Muslim verfaßt!)[31]. Sie schrieben auf Urdu oder Persisch und übernahmen die Sufi-Terminologie vollständig. Die *qaṣīdas*, die in der Türkei, Iran, Afghanistan und Indien im Namen des Führers der Menschen, des Besten der Geschöpfe, des urewigen Lichts, des Helfers seiner Gemeinde geschrieben worden sind, spiegeln die wahren Gefühle der muslimischen Gemeinden mehr und besser wider als viele gelehrte Abhandlungen über mystische Prophetologie. Das gilt noch mehr von den kleinen Gebetbüchern, wie al-Jazulis *Dalā'il al-khairāt*, die in gemäßigtem mystischem Stil verfaßt sind, um die Menschen Gottvertrauen und Liebe zum Propheten zu lehren. Auch Ghazzali hat das zentrale Kapitel in seinem *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* der Person Muhammads gewidmet. Die Liebe zum Propheten, wie sie von den Mystikern so tief empfunden wurde, war und ist die stärkste bindende Kraft für die Muslime, seien es nun arme Bauern oder hohe Beamte. Die Kinder lernen zunächst seine Wunder in einfachen, unprätentiösen Gedichten in ihrer Muttersprache, und schlichte Dorfbewohner haben ihr Vertrauen, ihre Hoffnung auf den Propheten in unkomplizierten Versen besungen. Anspielungen auf die mystische Tradition über das Licht des Propheten oder auf wohlbekannte Legenden finden sich auf jeder literarischen Ebene, bis hin zu Wiegenliedern und Brautgesängen in den entferntesten Provinzen der islamischen Welt. Und Muhammad Iqbal betonte die Wichtigkeit des Propheten mit seiner kühnen Behauptung:

Du kannst Gott leugnen, doch nicht den Propheten[32].

Es ist Muhammad, der den Islam zu einer eigenen Religion gemacht hat, und es ist typisch, daß jene Mystiker, die neue Orden und Bruderschaften zu einer Zeit gründeten, da der Islam überall besiegt schien und die westlichen Mächte prak-

31. Lalchand A. Jagtiani, *Muhammad rasūl Allāh* (1911).
32. Iqbal, *Jāvīdnāma*, Vers 608; vgl. A. Schimmel, *The Place of the Prophet in Iqbal's Thought* (1962).

tisch und geistig über die Muslime zu herrschen begannen, diese Orden als *ṭarīqa muḥammadiyya*, ›Muhammadanischer Pfad‹, bezeichneten. Die Gestalt Muhammads wurde für sie zum Kraftzentrum, ob sie nun gegen Nicht-Muslime oder Briten in Indien kämpften (wie Mir Dard und Ahmad Brelwi im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert), oder gegen die Franzosen, wie die Sanusiyya in Nordafrika. Muhammad war ihr Helfer, und ihm vertrauten sie, wenn sie an die Zukunft der Muslime dachten. Das ist einer der wichtigsten Beiträge des Sufismus zum Leben der Muslime.



»Es gibt keine Kraft und keine Stärke als bei Gott.«
Türkische Kalligraphie, Anfang 19. Jahrh.

Sufi-Orden und -Bruderschaften



Das Gemeinschaftsleben[1]

Al-mu'min mir'āt al-mu'min, »Der Gläubige ist der Spiegel des Gläubigen«, sagt eine Überlieferung vom Propheten, die die Sufis als Richtschnur für ihr soziales Verhalten ansahen. Im Benehmen und in den Handlungen ihrer Gefährten sahen sie den Widerschein ihrer eigenen Gefühle und Handlungen. Und wenn der Sufi einen Fehler in seinem Nächsten entdeckte, sollte er eben diesen Fehler zunächst in sich selbst korrigieren, so daß der Spiegel seines Herzens immer reiner wird.

Die praktische Anwendung dieser Richtschnur ist in der Geschichte des Sufismus deutlich zu sehen; sie bringt uns zu einer der erfreulichsten Seiten dieser Bewegung: der brüderlichen Liebe, die zunächst unter den Sufis einer Gruppe bestand und dann auf die ganze Menschheit ausgedehnt wurde. Diese Haltung war ganz verschieden von der Lebensauffassung der frühen Asketen, die nur das individuelle Heil im Auge hatten, das durch strenge Entsagung und superrogative fromme Handlungen zu erreichen war[2]. Obgleich der Fall Nuris, der sein Leben für das seiner Sufi-Brüder anbot, sicherlich eine Ausnahme ist, war eine der wichtigsten Regeln, die für den Sufi galten, Gutes um des Bruders willen zu tun, andere sich vorzuziehen *(īthār)*, und sein Prestige um der Mitmenschen willen aufzugeben. So soll der Sufi sein Fasten brechen, wenn er sieht, daß ein Mitglied der Gemeinschaft Speise braucht oder wünscht; denn die Freude im Herzen eines Bruders ist wichtiger als die Belohnung für das Fasten (N 124); er sollte ein Geschenk ohne Skrupel annehmen, weil es unhöflich wäre, die Mühe, die sich der Geber gemacht hat, nicht dankbar anzuerkennen. Einen Gläubigen zu beglücken bedeutet, den Propheten zu beglücken, wie eine Überlieferung sagt[3]. Dienst am

1. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (1971) ist die erste umfassende Behandlung der Entwicklung der Orden, mit ausführlicher Bibliographie.
2. Vgl. die Beispiele in Andrae, *Islamische Mystiker*, S. 75 ff.
3. Andrae, *Die person Muhammads*, S. 369.

Menschen ist immer einer der ersten Schritte auf den vorbereitenden Stufen des Pfades gewesen, bleibt aber Pflicht des Sufis sein ganzes Leben lang. Denn: »Wer immer sich vom Dienst an seinen Brüdern entschuldigt, den wird Gott so erniedrigen, daß er nicht erlöst werden kann« (N 258).

Der Sufi muß sich um Kranke kümmern, selbst wenn er völlig erschöpft ist. Eine typische Geschichte wird von Ibn Khafif erzählt, der einen betagten Besucher pflegte, der an Diarrhöe litt. Selbst der Fluch *la'anaka Allāh*, ›Gott verfluche dich!‹, den der alte Mann ausstieß, wurde in seinen Ohren zu einem Segenswunsch und spornte ihn noch in seinen Dienstleistungen an. Denn, wie der Gast murmelte, »wenn du noch nicht einmal deinem menschlichen Gefährten dienen kannst, wie kannst du dann Gott dienen?« (XII 67). Der Sufi soll sich sogar in acht nehmen, wenn er sich die Fliegen vom Gesicht scheucht, damit sie nicht andere im Zimmer stören (N 277).

Eine etwas merkwürdige Anekdote beleuchtet den Herzenstakt, den jeder Sufi besitzen sollte. Auch sie gehört zu den Legenden um Ibn Khafif, den Meister von Schiras, dessen praktische Frömmigkeit in institutionalisierter Form in dem von seinem geistigen Nachfolger Kazaruni gegründeten Orden fortlebt, der für seine soziale Aktivität bekannt war.

> Ibn Khafif war einst im Hause eines Nachbarn, eines armen Webers, eingeladen, der ihm Fleisch anbot. Ibn Khafif berührte es nicht, weil es zu verdorben war, und sein Gastgeber schämte sich. Dann begab er sich auf die Pilgerfahrt nach Mekka; die Karawane aber verirrte sich in der Wüste. Nach Tagen des Hungers war die letzte Hilfe für die Pilger, einen Hund zu schlachten, der ja unrein ist und daher nur in Lebensgefahr gegessen werden darf. Bei der Verteilung bekam Ibn Khafif den Kopf als Anteil. Da merkte er, daß dies seine Strafe für seine hochmütige Haltung gegenüber seinem mittellosen Nachbarn war (in einer späteren Version der Legende redet der Hundekopf ihn sogar an und tadelt den armen Mystiker für sein schlechtes Benehmen!). So kehrte er um, bat den

> Nachbarn um Verzeihung und war dann endlich dazu imstande, die Pilgerfahrt durchzuführen (X 44).

Dem modernen Leser mag eine solche Geschichte übertrieben vorkommen, aber sie zeigt, wie der Sufi handeln sollte – »wahrhaftig in seinen mystischen Zuständen und korrekt in seinem Umgang mit Menschen« (N 312). Die sufischen Handbücher sind voll von Geschichten, die das korrekte Benehmen *(adab)* in der Gegenwart des Shaikhs und der Brüder illustrieren. Ausführliche Bücher sind diesem Thema gewidmet – einer Haltung, die zu einer bewundernswerten sozialen Empfindsamkeit führte, die sich Jahrhunderte lang in der islamischen Welt gehalten hat, da *adab* (korrektes Benehmen) eine der Grundlagen für das Gemeinschaftsleben ist. »Jedes Ding hat einen Diener, und der Diener der Religion ist das korrekte Benehmen« (N 90).

Der Sufi sollte stets seine Brüder entschuldigen und so mit ihnen umgehen, daß sie sich nicht selbst zu entschuldigen brauchen (N 96); er sollte auch seine Liebe auf alles Geschaffene ausdehnen. Wenn Gott mit solch schwachen und elenden Menschen als Dienern zufrieden ist, dann sollte der Sufi auch mit ihnen als Brüdern zufrieden sein (N 115).

Die Sufis waren gewiß, daß sie zueinander gehörten. Sie hatten keine Geheimnisse voreinander und haben in manchen Fällen sogar eine Art Kommunismus praktiziert, ähnlich dem, der bei den Urchristen geübt wurde. Ein Derwisch darf niemals sagen ›meine Schuhe‹ oder ›mein so-und-so‹, denn er sollte kein Privateigentum haben (N 216, 109). Wenn man etwas besitzt, soll man es seinen Brüdern geben; sonst verliert man seinen geistigen Rang (N 169). Wie kann man sagen ›mein‹, wenn man weiß, daß alles Gott gehört? Dieses Gefühl in Verbindung mit der sprichwörtlichen orientalischen Gastfreundschaft haben zusammengewirkt, das Ideal des Sufis zu formen, der alles seinen Gästen anbieten wird und nichts für sich selbst, ja nicht einmal für seine Familie, übrigläßt.

Die Sufis, vor allem diejenigen, die dem gleichen geistigen Führer folgten, fühlten, daß sie einander seit Urewigkeiten

gekannt hatten; sie formten eine geistige Familie. Eine hübsche Geschichte, die 'Attar erzählt, deutet darauf hin, daß sie tatsächlich eine geschlossene Einheit bildeten:

> Ein Mann brachte vor den Richter einen Sufi als Zeugen mit sich; der Richter aber nahm sein Zeugnis nicht an. So brachte er einige andere Sufis, bis der Richter schließlich ausrief, daß dies nutzlos sei, denn:
>
> Ein jeder Sufi, den du mit dir bringst,
> es ist doch einer, ob's auch hundert sind!
> Denn diese Menschen sind *ein* Körper nur –
> Das Ich und Du besteht bei ihnen nicht (U 31).

Die Liebe der Sufis hörte nicht bei der Menschenliebe auf; sie dehnte sich auch auf die Tiere aus. Legenden erzählen, wie Löwen in der Gegenwart des sanftmütigen Heiligen zahm wurden, oder wie ein Hund überrascht war, daß ein Sufi ihn schlagen konnte. Ein Hund konnte als Ersatz für einen Gast in die Zelle des Sufis gesandt werden (U 137); und ein Sufi bot sogar die Belohnung für seine siebzig Pilgerfahrten demjenigen an, der einem durstigen Hund in der Wüste Wasser bringen würde (N 77).

Aus dieser sozialen Aktivität der sich erweiternden Sufi-Gruppen scheint sich eine neue Haltung entwickelt zu haben, die den Sufismus aus der Religion einer Elite zu einer Massenbewegung umbildete, die sich an alle Schichten der Bevölkerung wandte. Genau wie die Sufis ihren weltlichen Besitz mit ihren Mitmenschen zu teilen wünschten, mögen sie gefühlt haben, daß sie auch das Beste, was sie besaßen – nämlich den Weg zum Heil – mit ihnen teilen müßten.

Langsam begannen die Predigten der Sufis weitere Kreise anzuziehen. Die Grundregeln der mystischen Erziehung wurden während des 11. Jahrhunderts ausgearbeitet, und in verhältnismäßig kurzer Zeit – am Anfang des 12. Jahrhunderts – entstanden mystische Bruderschaften, die Novizen aus allen Bevölkerungsschichten aufnahmen. Es ist schwierig zu erklären, wie der Kristallisationsprozeß im einzelnen vor sich gegangen ist: er muß die Antwort auf ein inneres Bedürfnis der Gemein-

schaft gewesen sein, das durch den Scholastizismus der orthodoxen Theologen nicht befriedigt werden konnte; die Menschen verlangten nach einer innigeren, persönlicheren Beziehung zu Gott und Seinem Propheten. Man kann auch die Möglichkeit nicht ausschließen, daß die Orden auftraten, um den starken Ismaili-Batini-Einflüssen entgegenzuwirken, gegen die Ghazzali so unermüdlich gekämpft hatte. Die rein esoterische Interpretation des Islam, die seine innerste Struktur zu bedrohen schien, wurde so durch eine andere Art der Verinnerlichung der muslimischen Lehren ersetzt.

Zu der Zeit, da die Bruderschaften zu entstehen begannen, war das Zentrum mystischer Aktivität nicht mehr das Privathaus oder der Laden des Meisters. Man bedurfte einer neuen, mehr institutionellen Form, um mit der zunehmenden Anzahl von Schülern und Jüngern fertig zu werden. Solche Zentren wurden im östlichen islamischen Gebiet meist *khānqāh* genannt; auch im mittelalterlichen Ägypten wurde dieser Ausdruck verwendet. Dort stellten die Sufi-*khānqāhs* kulturelle und theologische Zentren dar; sie wurden von der Regierung unterstützt oder von einflußreichen Wohltätern gestiftet und unterhalten. Das Wort *zāwiya*, wörtlich ›Winkel‹ wurde für kleinere Einheiten, wie etwa den einsamen Wohnplatz eines Shaikhs, verwendet. Die Türken nannten den Sufi-Konvent *tekke*. Das Wort *ribāṭ*, eigentlich mit den Grenzburgen der Soldaten, die den Islam verteidigten, verbunden, konnte auch das Zentrum einer Bruderschaft bezeichnen. Oft wird der Ausdruck *dargāh*, ›Tor, Pforte‹, verwendet. Die islamische Kunstgeschichte kann noch viel zur Entstehungsgeschichte solcher Bauten beitragen, die manchmal allein standen, häufiger aber mit einer Moschee, einer großen Küche für Schüler und Gäste und manchmal mit einer Schule verbunden waren. Das Grab des Gründers war meist im gleichen Komplex gelegen, wenn nicht später umgekehrt ein Komplex um den heiligen Platz errichtet wurde, wo der Meister des Ordens oder des Ordenszweiges begraben war. In einigen *khānqāhs* lebten die Sufis in kleinen Zellen – das *Mevlâna Müzesi* in Konya ist ein schönes Beispiel für diesen



Mevlevi-tekke in Istanbul. Französischer Kupferstich, um 1720

Typ; andere Klöster hatten nur einen großen Raum, in dem alle Derwische lebten, studierten und arbeiteten.

> Die *khānqāh* ist das Nest für den Vogel ›Reinheit‹,
> sie ist der Rosengarten der Freude und der Hag der Treue,

konnte Sanā'i schon kurz nach dem Jahr 1100 sagen[4].
Die Organisation der *khānqāh* war nicht überall gleich. Manche *khānqāhs* lebten von *futūḥ*, freiwilligen Gaben oder Stiftungen, während andere reguläre Stipendien hatten. Orden wie die Chishtiyya in Indien waren außerordentlich gastfreundlich, und fremde Gäste waren immer willkommen; in anderen gab es strenge Regeln hinsichtlich der Besuchszeiten und der Besucher, denen es gestattet wurde, den Meister zu sehen. Einrich-

4. Sana'i, *Sanā'ī'ābād*, Zeile 289.

tungen für gelegentliche und länger bleibende Gäste gab es fast in jeder *khānqāh*. Der Shaikh selbst pflegte mit seiner Familie in einer Ecke des Komplexes zu leben und seine Jünger zu bestimmten Stunden zu sehen, um ihren geistigen Fortschritt zu überwachen; im allgemeinen leitete er die fünf Gebete der Gemeinschaft.

Es gibt genaue Darstellungen der Sufi-*khānqāhs* in Ägypten während der Mamlukenzeit. Die *khānqāh Sa'īd as-Su'adā*, die der Ayyubidenherrscher Saladin 1173 gegründet hatte, war besonders angesehen, und ›um des Segens willen‹ gingen die Leute dorthin, um die dort lebenden dreihundert Derwische zu beobachten, wenn sie zum Freitagsgebet auszogen. Die Sultane gaben den Bewohnern ihrer *khānqāh* reiche Zuwendungen – tägliche Rationen an Fleisch, Brot, manchmal Süßigkeiten und Seife, neue Kleider für die beiden islamischen Feste und etwas Bargeld. Auch hatten die *khānqāhs* gewisse Steuerprivilegien. Sie wurden vom *amīr majlis* überwacht, einem der höchsten Mitglieder der Militärregierung (eine Art Innenminister)[5].

Einige Regeln für solche, die in den Dienst eines Shaikhs treten wollten, haben wir schon erwähnt. Die in früherer Zeit mehr individuellen Regulationen wurden besser definiert, als die Zahl der Anwärter zunahm; aber das Hauptziel für die meisten Orden blieb das gleiche – nämlich, die niedere Seele, *nafs*, zu brechen und zu erziehen. Nur wenige Orden legten größeren Nachdruck auf die Läuterung des Herzens denn auf asketische Vorstufen. Die Mevlevi, um nur ein wichtiges Beispiel zu nennen, erzogen den Novizen zunächst bei verschiedenen Arbeiten in der Küche; gleichzeitig mußte er Rumis *Mathnawī* und dessen korrekte Rezitation und Interpretation lernen, ferner die Technik des wirbelnden Tanzes. Dieses Training währte 1001 Tage. Jeder Adept mußte natürlich auch die *silsila* lernen, jenen geistigen Stammbaum, der von seinem Meister

5. A. Schimmel, *Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten*; dies. *Some Glimpses of the religious Life in Egypt during the later Mamluk Period* (1965); Virginia Vacca, *Aspetti politici e sociali dei 'sufi' musulmani* (1955).

durch die früheren Generationen der Mystiker bis hin zum Propheten führte; die Zentralfigur in den meisten *silsilas* ist Junaid. Die genaue Kenntnis der Verzweigungen, schwierig wie sie für den Uneingeweihten sein mag, ist absolut notwendig, um die mystische Tradition richtig zu verstehen[6].

Während der Initiationszeremonie – einem Festtag in der Derwischgemeinschaft – mußte der Neuling die *bai'a*, den Treueschwur, aussprechen und wurde mit der *khirqa*, dem Sufi-Gewand, bekleidet. Ein wichtiger Teil der Zeremonie besteht darin, daß der Novize seine Hand in die des Meisters legt, so daß die *baraka* korrekt übertragen wird. Eine weitere wichtige Handlung ist die Einkleidung mit dem *tāj*, der Derwischmütze. Die Kopfbedeckungen unterscheiden sich von Orden zu Orden, und die Anzahl ihrer Teile – zwölf, entsprechend den zwölf Imamen, neun oder sieben – und hat symbolische Bedeutung. *Tāj* und *khirqa* sind so zentral bei der Initiation des Sufis, daß man schon in früher Zeit die Gefahr verspürte, daß sie zu wichtig genommen wurden. Yunus Emre rief um 1300 aus:

> Derwischtum besteht nicht aus Rock und
> Kopfbedeckung (Y 176)
> oder:
> Derwischtum liegt im Kopf, nicht in der Kopfbedeckung
> (Y 520)

Und noch im 18. Jahrhundert riet Shah Abdul Latif von Sind dem echten Sufi, seine Mütze lieber ins Feuer zu werfen, statt sich ihrer zu rühmen.

Die Einkleidung brachte den Sufi formal in eine dichtgeschlossene Gemeinschaft von Menschen, mit denen er sich »wie ein einziger Leib« fühlen konnte. Die Bemerkung, daß »jemand mit den Derwischen in der *khānqāh* sitzen wollte, weil hundertzwanzig Gnadengaben vom Himmel auf die Derwischerinnen, vor allem während ihrer Mittagsruhe« (N 294), zeigt

6. Die einzige westliche Studie zu diesem Problem ist das grundlegende dreibändige Werk von R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, bes. Teil I.

die Bewunderung, die normale Menschen für diese eng verbundene Gemeinschaft fühlten. »Wer mit Gott zusammensitzen möchte, soll mit den Sufis zusammensitzen« (M I 1529); und Ruwaim wird das Wort zugeschrieben: »Wenn jemand mit den Sufis zusammensitzt und ihnen in irgendetwas, das sie für wahr befunden haben, widerspricht, dem wird Gott das Licht des Glaubens aus seinem Herzen reißen« (N 95).

Die Verhaltensregeln wurden immer detaillierter – jedes Glied des Leibes hatte seine eigenen Vorschriften[7]. Abu Sa'id, den man als Vorläufer des organisierten Derwischtums ansehen kann, ging so weit, einen Mann zurückzuweisen, der die Moschee mit dem linken Fuß zuerst betreten hatte, weil das Mangel an Etikette zeigte. Denn der Prophet hatte ausdrücklich angeordnet, daß man »das Haus des Freundes« mit dem rechten Fuß zuerst betreten solle (N 6).

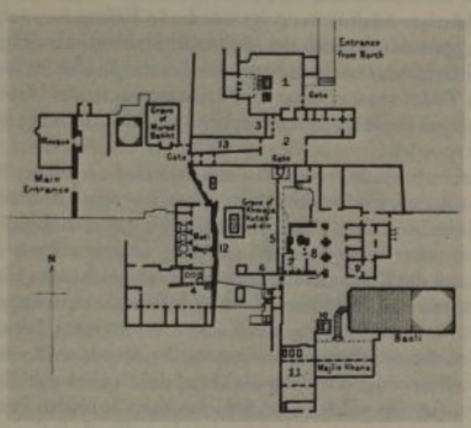
Wenn ein Sufi sich entschloß, durch die islamischen Lande zu wandern, um andere Gemeinschaften oder Freunde zu besuchen oder einen Meister zu finden, der ihn noch weiter belehren und ihm vielleicht die *khirqa-yi tabarruk*, das ›Gewand des Segens‹, verleihen könnte, sollte er einen Stock und eine Bettelschale mit sich nehmen. Andere Sufis sollten ihn gut aufnehmen, ihn speisen, ihn ins heiße Bad bringen und ihm, wenn möglich, neue Kleider geben, zumindest aber sein Gewand waschen; und wenn man den Legenden glaubt, so wurden die, die solche Pflichten vernachlässigten, schwer bestraft.

Trotz der zahlreichen Regeln für korrektes Verhalten gab es auch eine beachtliche Anzahl von Erleichterungen, *rukhaṣ;* das waren Ausnahmen von Pflichten unter gewissen Umständen. Frühere Sufis waren sich wohl bewußt, zu welchen Gefahren diese Lässigkeit führen können; aber je größer die Orden wurden, desto häufiger nahmen die Jünger ihre Zuflucht zu solchen Erleichterungen, wenn sie zu schwach waren, unter dem ständigen Druck ihrer Verpflichtungen zu leben.

Der Derwisch wurde entsprechend seinem Fortschritt auf dem

---

7. AS-SULAMI, *Kitāb ādāb aṣ-ṣuḥba*, S. 85.



Plan des *dargāh* von Mehrauli bei Delhi, im Zentrum das Grab Qutbuddin Kākīs (gest. 1235)

Pfade mit verschiedenen Ämtern in der *khānqāh* betreut; die hierarchische Kette in solchen Ämtern wurde sorglich beachtet; doch war es eine Hierarchie der Tugend, nicht der Macht. Der aufrichtigste Derwisch konnte den Rang eines *khalīfa*, ›Nachfolgers‹, ›Stellvertreter‹, erhalten; er konnte dann entweder im Kloster bleiben, um es nach dem Tode des Meisters zu leiten, oder er wurde in ferne Lande gesandt, um dort zu predigen und den Orden auszubreiten. Im *khilāfatnāme*, dem Dokument, das ihm bei dieser Gelegenheit gegeben wurde,

wurde ihm manchmal ein spezielles Gebiet zugeteilt, in dem sein geistiger Einfluß benötigt wurde. In Fällen, wo ein Nachfolger gewählt wurde, der sich vorher nicht durch geistige Qualitäten ausgezeichnet hatte, konnte der Shaikh im Moment seines Todes seine erhabenen Qualitäten auf seinen Nachfolger übertragen *(intiqāl-i nisbat)* und ihm so die notwendige geistige Kraft spenden.

In ihrem hochinteressanten Buch *Istanbul Geceleri,* ›Nächte von Istanbul‹, hat Samiha Ayverdi eine lebendige Beschreibung der Investitur eines *khalīfa* im Rifa'i-Orden in Istanbul zu Beginn unseres Jahrhunderts gegeben, und man kann annehmen, daß die Zeremonie in anderen Orden nicht sehr verschieden davon war. Alle Freunde des Ordens wurden eingeladen; Kerzen wurden entsprechend einem bestimmten Ritual entzündet; Koranrezitation und mystische Musik wechselten ab, und nachdem der Kandidat die Hand des Shaikhs geküßt hatte, hielten vier Derwische einen Schleier über die beiden Personen, so daß der Meister den *khalīfa* in die Geheimnisse seines Amtes einführen konnte. Die ganze Nacht wurde mit Rezitationen, Musik und Gebeten verbracht[8].

Manchmal erwählte ein sterbender Shaikh als *khalīfa* ein Mitglied der Derwisch-Gemeinschaft, von dem niemand angenommen hatte, daß er die notwendigen geistigen Kräfte zu einem solchen Amt besaß; der Orden mußte ihn jedoch akzeptieren. Legenden erzählen dann etwa, daß ein grüner Vogel sich auf dem Haupt des Erwählten niederließ, und die Derwische mußten diesem Zeichen Glauben schenken (N 574) – dieses Motiv ist auch von mittelalterlichen Papstwahlen bekannt. Der *khalīfa* erbte den Gebetsteppich, *sajjāda*, oder das Gazellen- oder Schaffell, *post*, das der rituelle Sitzplatz des Shaikhs war – daher der Ausdruck *sajjāda nishīn* oder *post nishīn*, ›der auf dem Teppich sitzt‹, für den Nachfolger. Später wurde das Amt

8. *Istanbul Geceleri* (1957), S. 174ff. Zur Autorin, einer bemerkenswerten Vertreterin des modernen Sufismus, s. A. Schimmel, *Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin* (1967).

des *khalīfa* im Hauptkloster häufig erblich. Das führte oft zur Dekadenz, aber auch zur Anhäufung von Reichtum und Macht in den Händen gewisser Familien, bei denen im Laufe der Zeit nicht allzu viele Spuren der ursprünglichen Geistigkeit übrigblieben.

Der Shaikh oder Pir war, wie man glaubte, mit wundersamer Macht erfüllt. Schon um 1200 sagte 'Attar:

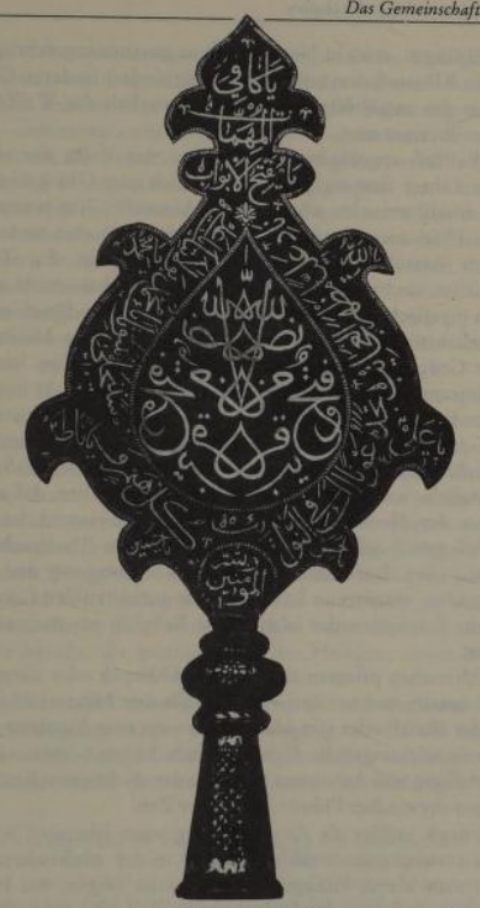
> Der Pir ist roter Schwefel, seine Brust der grüne Ozean,
> Wer nicht aus dem Staub des Pirs Kollyrium für seine Augen macht, mag rein oder unrein sterben (U 62).

Er war der Meister der geistigen Alchemie *(kibrīt aḥmar*, roter Schwefel, war die geheimnisvoll wirkende Substanz im alchemistischen Prozeß des Goldmachens): so kann er das Rohmaterial der Seele des Novizen in reines Gold umformen. Er ist das Meer der Weisheit. Der Staub seiner Füße läßt das blinde Auge des Anfängers sehend werden, so wie Kollyrium die Sehkraft stärkt. Er ist die Leiter zum Himmel (M VI 4125), so völlig geläutert, daß alle Tugenden des Propheten in ihm wie in einem Spiegel sichtbar werden. Gleichermaßen wird er zum Spiegel, den Gott vor den Novizen stellt, um ihn das rechte Verhalten zu lehren – genau wie man einen Spiegel vor einen Papagei stellt, damit dieser sprechen lernt (M V 1430–40).

Während die frühen Sufis die prophetische Überlieferung zitiert hatten, daß »der Shaikh in seiner Gruppe wie der Prophet in seinem Volke ist«, entwickelten spätere Sufis in Zusammenhang mit ihrer überwältigenden Prophetenverehrung die Stufe des *fanā fī'sh-shaikh* (AD 347), ›Entwerden im Meister‹, die zum ›Entwerden im Propheten‹ führt. Nach Meinung einiger Orden steigt der Mystiker auf den höheren Stufen durch die Stationen der islamischen Propheten von Adam bis Jesus auf; viele verbleiben in einer dieser Stufen, doch der vollkommene Shaikh ist der, der im Propheten Muhammad entworden ist. Mit der *ḥaqīqa muḥammadiyya* vereint, wird er zum Vollkommenen Menschen und leitet so seine Jünger durch eine Führung, die ihm direkt von Gott eingegeben ist (vgl. N 411).

Die starke Verbindung zwischen *shaikh* und *murīd* wird in der Technik des *tawajjuh* deutlich, d.h. der Konzentration auf den Shaikh, die spätere Orden, vor allem die Naqshbandiyya, für die erfolgreiche Durchführung des *dhikr* für nötig hielten. Im Türkischen spricht man von *rabıta kurmak*, zwischen Meister und Jünger ›eine Verbindung herstellen‹. Der Shaikh pflegt auch *tawajjuh* zu üben und so »in die Tür des Herzens seines Jüngers einzutreten«, um ihn in jedem Moment zu überwachen und zu hüten. Mit seiner Kenntnis von Dingen, die potentiell in Gottes ewigem Wissen existieren, ist er fähig, gewisse Möglichkeiten auf dieser Welt zu verwirklichen.

Der Glaube an diese Kräfte des mystischen Führers, die jedoch oft mehr zur magischen als zur mystischen Sphäre gehören, ist noch immer stark. Aber in Zeiten des Niedergangs können die Implikationen eines solchen Glaubens gefährlich sein. Manche Derwische haben spektakuläre Formen der Askese geübt, Wunderhandlungen und exzentrisches Benehmen aller Art gezeigt, um das Interesse auf sich zu ziehen und Jünger für ihre Orden zu gewinnen. Damit trugen sie zur Entwicklung einer der dunkleren Seiten des späteren Sufismus bei: der Shaikh nutzte oftmals die Verehrung, die ihm von seinen Anhängern – meist Analphabeten – bezeigt wurde, für persönliche Zwecke aus. Die Geschichte der politischen Rolle, die sich mystische Führer in islamischen Ländern angemaßt haben, muß noch geschrieben werden. Und noch ein anderes Rätsel muß gelöst werden: wie kam es, daß so viele von denen, die »Armut als ihren Stolz« predigten, zu reichen Großgrundbesitzern wurden, sich dem Feudalsystem völlig einfügten und Reichtümer aus den Gaben sammelten, die ihnen von ihren armen, unwissenden Anhängern zu Füßen gelegt wurden? Es scheint, daß schon im 13. Jahrhundert manche Shaikhs enorme Mengen Geld für die Unterhaltung ihrer Jünger ausgaben: Jami spricht im Fall Majduddin Baghadis von 200000 Golddinar im Jahre (N 442). Andere legten ihr ererbtes Gut als *waqf* an, als steuerfreie Stiftung, die für den Lebensunterhalt ihrer Jünger überschrieben wurde. Heute sind durch Abwertung viele die-



Spitze vom Speer eines Sufimeisters, mit Sura 61/13 (»Hilfe von Gott und naher Sieg«) im Zentrum gespiegelt, und der schiitischen Anrufung »Nādi ʿAliyyan . . .« ringsum. Bidri-Arbeit. Indien, Dekkan, 17. Jahrh.

ser Stiftungen, etwa in Nordindien, so zusammengeschrumpft, daß die Klöster kaum noch lebensfähig sind; in anderen Gebieten hat die *awqāf*-Verwaltung den Unterhalt der Wallfahrtsstätten übernommen.

Der Einfluß angeblicher Heiliger auf das Volk, das sie als wahre Führer zum ewigen Heil wie auch zum Glück in dieser Welt ansah, erreichte unglaubliche Ausmaße. Nur wenn man dieses Phänomen sorgfältig studiert hat, kann man verstehen, warum Atatürk 1925 die Derwischorden in der Türkei abschaffte, und warum ein Modernist wie Iqbal – trotz seiner tiefen mystischen Frömmigkeit – den ›Pirismus‹ für einen der gefährlichsten Aspekte des Islam ansah, für eine Mauer, die große Gruppen der Muslime von einer zeitgemäßen, lebendigen Interpretation abschließt. Selbst wenn man nicht mit J.K. Birges Feststellung über den Bektashi-Orden übereinstimmt, daß »sozialer Fortschritt, ja selbst der höchste moralische Fortschritt des Individuums unter dem Derwisch-System unmöglich« war (BO 202), muß man doch zugeben, daß selbst, »wenn der Shaikh wohlmeinend, aber unwissend ist, sein Einfluß gewiß schlecht ist«. Die mystischen Bruderschaften, die aus dem Bedürfnis nach einer Vergeistigung des Islam entstanden, wurden im Laufe der Zeit gerade zu den Faktoren, die zur Stagnation der islamischen Religion am meisten beitrugen.

Die Menschen pflegten sich um das *khānqāh* oder *dargāh* zu versammeln, suchten dort Hilfe für alle ihre Nöte und hofften, daß der Shaikh oder sein *khalīfa* ihnen ein paar Amulette geben oder sie wirkungsvolle Gebetsformeln lehren würden. Ja, die Herstellung von Amuletten war eine der wichtigsten Beschäftigungen mystischer Führer in späterer Zeit.

Und noch größer als die Verehrung eines lebenden war die eines verstorbenen Shaikhs. Überall in der islamischen Welt kann man kleine Heiligtümer sehen, die zeigen, wo Heilige begraben sind. In vielen Fällen wurden heilige Sätten vorislamischer Religionen übernommen und, da die Menschen immer wieder an denselben Plätzen beten, wurden christliche oder

hinduistische Anbetungsstätten in muslimische Heiligtümer umgeformt, und Legenden, die sich auf den früheren ›Besitzer‹ beziehen, wurden dann oft auf den neuen Heiligen angewandt. Viele – manchmal recht unerfreuliche – Geschichten (vor allem in Pakistan, im Balochen- und Pathanengebiet) erzählen, wie notwendig es ist, zumindest ein Heiligengrab im Dorf zu haben, so daß das Leben dank seinem Segen ordentlich weitergehen kann. Solche Gräber finden sich oft nahe bei seltsam geformten Steinen, Brunnen, Quellen oder Höhlen; oft sind es Pseudo-Gräber. Verschiedene *maqām*, ›Plätze‹, können den Namen des gleichen Heiligen tragen; noch vor wenigen Jahren wurde ein *maqām* für Muhammad Iqbal (der in Lahore begraben ist) im Garten von Jalaluddin Rumis Grab in Konya errichtet. Bei diesen Gräbern oder heiligen Umzäunungen, in denen auch Verfolgte geschützt sind, leisten die Frommen Gelübde, umwandeln den Platz dreimal oder siebenmal, hängen Stoffetzen an die Fenster oder an nahegelegene Bäume. Frauen, die ein Kind haben möchten, gehen zu bestimmten Plätzen (und benutzen einen solchen Besuch bei einer *ziyāra*, ›Besuchsstätte‹, zu einem ihrer seltenen Ausflüge); Männer, die weltlichen Erfolg suchen, werden zu einem anderen Heiligen gehen, und Schulkinder mögen wieder einen anderen Schrein besuchen, ehe sie ihr Examen machen – alle aber sind sicher, daß die *baraka*, die geistige Kraft des Heiligen, ihnen helfen wird[9].

Die Orden haben dazu beigetragen, daß der Sufismus eine Massenbewegung wurde, eine Bewegung, in der die hohen Ideale der klassischen Sufis allerdings ziemlich verdünnt wurden. Doch wurde den breiten Massen der Gläubigen eine

9. Unter den allgemeineren Werken, die sich mit dem volkstümlichen Islam befassen, sind E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1860), Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2. Bd. (1960–61), M. Horten, *Die religiösen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam* (1917) und César E. Dubler, *Über islamischen Grab- und Heiligenkult* (1960) zu nennen, vgl. auch Sir Thomas Arnold, *Saints, Muhammadan, in India*.

Ausdrucksmöglichkeit für ihre religiösen Gefühle gegeben, indem sie Heilige verehren und an Festlichkeiten mit Musik und oftmals mit wirbelndem Tanz teilnehmen konnten. Für die meisten war es einfacher, den Weg gemeinschaftlich zu gehen als den einsamen geistigen Kampf des mystischen Suchers auf sich zu nehmen; die gemeinsamen Gebetstreffen gaben ihnen Kraft und wärmten sie in ihrem Glauben. Es ist interessant zu sehen, wie die *ṭarīqas* kollektive Methoden geistiger Erziehung entwickelten, die ihre Anhänger zu einer Art ekstatischer Zustände erheben konnten – die Gefahr war hier natürlich, daß eine solche Verzückung, die durch mehr oder minder mechanische Mittel erregt war, mit der ekstatischen Einsamkeit der echten mystischen Erfahrung verwechselt werden konnte, die ein Akt göttlicher Gnade ist und bleibt, mit der nur wenige begnadet werden.

Die *ṭarīqas* hatten meist zahlreiche Laienmitglieder. Man kann geradezu von einer Art ›dritten Orden‹ sprechen: solche Leute kamen jedes Jahr für einige Tage ins Kloster, um an den Exerzitien und an den Festlichkeiten des Ordens teilzunehmen, wie z.B. am *maulid*, dem Geburtstag des Propheten und des Heiligen oder am *'urs*, ›Hochzeitstag‹, dem Jahrestag seines Todes. In vielen Fällen hatten die Orden damit etwa den Charakter eines Vereins oder eines Bundes in der modernen Gesellschaft; und die Beziehungen zwischen den eigentlichen Derwischorden und den Handwerkergilden wie auch den *futuwwa*-Gruppen sind mannigfaltig. Die Orden konnten sich jeder sozialen Ebene anpassen, ebenso wie den verschiedenen Rassen, die es im islamischen Gebiet gibt. Orden finden sich in dem stark mystisch orientierten Indonesien und in Schwarz-Afrika als zivilisierende und islamisierende Kräfte, obgleich das mystische Leben sich ganz verschieden in jeder Umgebung manifestiert. Man darf auch nicht vergessen – worauf Dermenghem hingewiesen hat – daß die mystischen Gruppierungen in Nord-Afrika eine höchst wichtige Quelle für das geistige Leben der schwarzen Sklaven dargestellt haben, die in dem Abessinier Bilal, dem schwarzen Gebetsrufer des Propheten,

ein Vorbild für ihre eigene Lage sahen. In den Ritualen, die sie in Gegenwart eines Heiligen durchführten, konnten sie ihre Gefühle in Musik und Tanz ausdrücken, und ihr Beitrag zu dieser Frömmigkeit kann in gewisser Weise der religiösen Glut der früheren schwarzen Sklaven in Amerika verglichen werden, die sich so bewegend in den Spirituals ausdrückt[10].

Die Anpassungsfähigkeit machte die Orden zu idealen Vehikeln für die Ausbreitung der islamischen Lehren. Es ist eine feststehende Tatsache, daß große Teile Indiens, Indonesiens und Schwarz-Afrikas durch die unermüdliche Aktivität von Sufi-Predigern islamisiert wurden, die in ihrem Leben die einfachsten Verpflichtungen des Islam verkörperten – schlichte Gottesliebe und Gottvertrauen, Liebe zum Propheten und zu ihren Mitmenschen – ohne sich in theologische und juristische Haarspaltereien einzulassen[11]. Diese Prediger verwendeten auch die Lokalsprachen statt des Arabischen der Gelehrten und sind daher weitgehend für die Entwicklung von Sprachen wie Türkisch, Urdu, Sindhi, Panjabi usw. zu Literatursprachen verantwortlich. Sie lehrten die Verehrung des Propheten, und dank ihnen ist der Gründer des Islam, von einem Schleier mystischer und mythischer Geschichten umgeben, nicht als historische Person, sondern als überhistorische Kraft von Indonesien bis Ost- und West-Afrika tief verehrt, wie ungezählte Volkslieder beweisen.

Die meisten Sufi-Orden lassen sich mit gewissen Schichten der Bevölkerung identifizieren. Selbst in der modernen Türkei nach dem Verbot religiöser Aktivitäten, 1925, kann man noch etwas von den alten Bindungen spüren – die Shadhiliyya war vor allem für die Mittelklasse attraktiv, während die Mevleviyya, die Tanzenden Derwische, dem Osmanischen Herrscherhause nahestand und gleichzeitig der Orden der Künstler war, der Musik, Dichtung und Kalligraphie inspirierte. Die

10. J. W. McPherson, *The Moulid of Egypt* (1941).
11. Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896, reprints), ist eine gute Einführung.

weitgehend schiitisch, ja fast synkretistisch orientierten Bektashi dagegen waren mit den Janitscharen verbunden und brachten eine typisch türkische Volksdichtung hervor (s. Kap. VII). Die vornehme, regierungstreue Suhrawardiyya kann mit dem Bettlerorden der Heddawa in Marokko kontrastiert werden, der sich von der Qadiriyya ableitet und absolute Armut praktiziert. Unterorden und kleine Splittergruppen finden sich überall – J. Spencer Trimingham spricht hier von dem *ṭā'ifa*-System. Jeder dieser Unterorden versucht eifersüchtig die besondere Lehre und die *baraka* des Gründers oder der Familie zu bewahren. Nordafrika, und hier besonders Marokko, ist ein gutes Beispiel für diese Entwicklung. Natürlich können die Orden unter diesen Umständen schwerlich die hohe Geistigkeit bewahren, die ihren Gründern zugeschrieben wurde. Doch selbst in unserer Zeit kann man hin und wieder Persönlichkeiten treffen, die in der langen Tradition ihrer jeweiligen Orden zu großen geistigen Höhen aufsteigen und dazu beigetragen haben, bei westlichen Gelehrten und Laien ein neues Interesse an den besten Traditionen der *ṭarīqa* zu erwecken.



Aus einer Rolle mit dem geistigen Stammbaum *(silsila)* des Junaidi-Ordens. Gulbarga, Indien.

Abu Sa'id ibn Abi'l-Khair[12]

Der erste Sufi, der eine Art von vorläufiger Mönchsregel für seine Schüler aufstellte, war ein Jünger Sulamis, Abu Sa'id ibn Abi'l-Khair, der 967 in Mayhana (Mihna) in Khorassan geboren war, einem Ort, wo es zahlreiche Sufi-Heilige gegeben haben soll. Nach theologischen Studien in Merw und Sarakhs wurde er in den mystischen Pfad eingeführt; die Überlieferung berichtet, daß er sich ganz und gar dem Worte *Allāh* widmete und sieben Jahre lang unglaublich harte asketische Übungen auf sich nahm, darunter auch die *ṣalāt maqlūba*, d.h. daß man sich an den Füßen in einen Brunnen oder einen dunklen Ort hängt und dann Koran und Gebetsformeln rezitiert[13]. Diese Übung wurde auch von einigen indo-muslimischen Heiligen in späterer Zeit vollführt, weshalb man sie aus Yogi-Praktiken ableiten wollte; aber ein so frühes Zeugnis wie das Abu Sa'ids in Khorassan scheint einer solchen Annahme zu widersprechen. (Noch vor ihm war auch Hallaj beobachtet worden, wie er auf dem Kopfe stehend betete). Abu Sa'id zeigte unerhörten Eifer in seiner Askese, vor allem in den rituellen Waschungen; und seine Selbsterniedrigung im Dienste seiner Mitbrüder kannte keine Grenzen. Die Leute bewunderten ihn zunächst, dann lehnten sie ihn ab; und im legendären Alter von vierzig Jahren erreichte er die Erleuchtung. Von da an gab er alle seine früheren asketischen Übungen auf und verwendete das Geld, das ihm geschenkt wurde, dazu, seine Mitbrüder und Freunde zu unterhalten; aus dem abgemagerten, ausgezehrten Asketen wurde ein Mann, der gerne gutes Essen genoß und recht dick wurde.

---

12. Vgl. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Kap. I, daher die Zitate. Das grundlegende Werk über Abu Sa'id ist: Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū'l Hair* (1976), es ist eine wahre Enzyklopädie nicht nur der Lehren des Meisters der inneren Freude, sondern des frühen Sufismus im allgemeinen.
13. Zur *ṣalāt maqlūba* vgl. K. A. Nizami, *The Life and Times of Farīd Ganj-i Shakar* (1955), S. 179; J. K. Teufel, *Hamadānī*, schreibt, 'Ali-i Hamadani habe beim Meditieren auf dem Kopf gestanden.

Denn er war in unendlicher geistiger Freude versunken und versuchte, seine strahlende Dankbarkeit auch anderen mitzuteilen.

Abu Sa'id hat niemals die Pilgerfahrt vollzogen. Man schreibt ihm die Bemerkung zu, die Ka'ba selbst käme einige Male am Tage, um ihn zu besuchen und seinen Kopf zu umkreisen – auch andere Sufis haben Ähnliches behauptet, wenn sie die äußeren Riten nicht mehr für absolut bindend für den, der Vollkommenheit erreicht hat, ansahen. Nach Abu Sa'ids Ausspruch ist »Sufismus Ruhm im Elend, Reichtum in der Armut, Herrschaft in Dienstbarkeit, Sättigung im Hunger, Leben im Tode und Süße in der Bitterkeit... Der Sufi ist der, der mit allem zufrieden ist, was Gott tut, so daß Gott mit allem zufrieden ist, was er tut« (NS 49). Ein derartiger Zustand kann natürlich nur erreicht werden, wenn der Sufi aufhört, sein Ich zu betrachten, das die größte Quelle aller Beschwernisse ist, und wenn er nur noch von Liebe und Sehnen nach Gott erfüllt ist. Nach einer Anekdote – einem Rahmen, in den Sufi-Aussprüche oft gestellt werden – hörte er einmal einen Landmann seufzen:

> Wenn Gott, als Er die Welt erschuf, keine Geschöpfe darin geschaffen hätte, und wenn Er die Welt von Ost nach West und von der Erde bis zum Himmel mit Hirse gefüllt hätte, und wenn Er dann einen Vogel geschaffen und ihm befohlen hätte, alle tausend Jahre ein Hirsekorn zu fressen, und wenn Er dann einen Menschen erschaffen und in seinem Herzen mystisches Sehnen entzündet und ihm gesagt hätte, daß er niemals sein Ziel erreichen würde, ehe dieser Vogel nicht ein einziges Hirsekorn in der ganzen Welt übriggelassen hätte, und daß er bis dahin in glühender Liebespein sein würde – das wäre, wie ich denke, immer noch recht bald! (NS 18).

Gott enthüllt Sich dem Sufi als der Liebende und Freundliche; dieser wiederum soll alles ablegen, was ihn von Gott trennt, und soll seine Brüder trösten. Abu Sa'id hielt nicht viel von Wundern; er fühlte: »Derjenige, der ganz und gar dem Gnädi-

gen Geber *(karīm)* gehört, dessen sämtliche Taten sind Gnadengaben *(karāmāt)*« (NS 96). Das ist die gleiche Haltung, die ihn über den vollkommen Heiligen sagen läßt: »Der wahre Heilige geht unter dem Volke aus und ein, schläft und ißt mit ihm, kauft und verkauft auf dem Markte und beteiligt sich an der Unterhaltung, und vergißt doch Gott keinen einzigen Augenblick« (NS 55). Dieses Ideal wurde später von den Naqshbandi-Mystikern als *khalwat dar anjuman* definiert, d.h. völlige Absorbierung in der Nähe Gottes inmitten der Menge; denn die Konzentration des vollkommenen Mystikers kann durch Äußerlichkeiten nicht länger gestört oder verändert werden.

Abu Sa'id sammelte seine Jünger und gründete eine Art Konvent, obgleich er nicht einen eigentlichen Orden organisierte. Für seine Jünger stellte er zehn Regeln auf, die von späteren Ordensgründern übernommen wurden, weil sie die Ideale des muslimischen Gemeinschaftslebens gut ausdrücken:

1. Der Schüler soll seine Kleider reinhalten und immer im Zustand ritueller Reinheit sein. (Diese Regel ist im Grunde für jeden Muslim gültig; denn der Zustand ritueller Unreinheit hindert ihn oder sie daran, den Koran zu rezitieren, wie auch an anderen religiösen Handlungen; sollte man in einem solchen Zustand sterben, würde man Strafe im Jenseits zu gewärtigen haben).
2. Man sollte nicht an einem heiligen Ort sitzen, um zu schwatzen (die Moscheen wurden oft als Versammlungsplätze benutzt, wo die Leute saßen und sich unterhielten; die Frauen gingen gern zu den Friedhöfen, nicht nur um frommer Handlungen willen, sondern auch, um sich dort gesellig zu unterhalten).
3. Das Gebet soll in der Gemeinschaft vollzogen werden, besonders vom Anfänger (obgleich die Verpflichtung für das Gemeinschaftsgebet nur am Freitag gilt, haben die Muslime immer geraten, so oft wie möglich mit der Gemeinschaft zu beten).
4. Nachtgebete sind sehr empfohlen (man folgt hier den

Denn er war in unendlicher geistiger Freude versunken und versuchte, seine strahlende Dankbarkeit auch anderen mitzuteilen.

Abu Sa'id hat niemals die Pilgerfahrt vollzogen. Man schreibt ihm die Bemerkung zu, die Ka'ba selbst käme einige Male am Tage, um ihn zu besuchen und seinen Kopf zu umkreisen – auch andere Sufis haben Ähnliches behauptet, wenn sie die äußeren Riten nicht mehr für absolut bindend für den, der Vollkommenheit erreicht hat, ansahen. Nach Abu Sa'ids Ausspruch ist »Sufismus Ruhm im Elend, Reichtum in der Armut, Herrschaft in Dienstbarkeit, Sättigung im Hunger, Leben im Tode und Süße in der Bitterkeit... Der Sufi ist der, der mit allem zufrieden ist, was Gott tut, so daß Gott mit allem zufrieden ist, was er tut« (NS 49). Ein derartiger Zustand kann natürlich nur erreicht werden, wenn der Sufi aufhört, sein Ich zu betrachten, das die größte Quelle aller Beschwernisse ist, und wenn er nur noch von Liebe und Sehnen nach Gott erfüllt ist. Nach einer Anekdote – einem Rahmen, in den Sufi-Aussprüche oft gestellt werden – hörte er einmal einen Landmann seufzen:

> Wenn Gott, als Er die Welt erschuf, keine Geschöpfe darin geschaffen hätte, und wenn Er die Welt von Ost nach West und von der Erde bis zum Himmel mit Hirse gefüllt hätte, und wenn Er dann einen Vogel geschaffen und ihm befohlen hätte, alle tausend Jahre ein Hirsekorn zu fressen, und wenn Er dann einen Menschen erschaffen und in seinem Herzen mystisches Sehnen entzündet und ihm gesagt hätte, daß er niemals sein Ziel erreichen würde, ehe dieser Vogel nicht ein einziges Hirsekorn in der ganzen Welt übriggelassen hätte, und daß er bis dahin in glühender Liebespein sein würde – das wäre, wie ich denke, immer noch recht bald! (NS 18).

Gott enthüllt Sich dem Sufi als der Liebende und Freundliche; dieser wiederum soll alles ablegen, was ihn von Gott trennt, und soll seine Brüder trösten. Abu Sa'id hielt nicht viel von Wundern; er fühlte: »Derjenige, der ganz und gar dem Gnädi-

gen Geber *(karīm)* gehört, dessen sämtliche Taten sind Gnadengaben *(karāmāt)*« (NS 96). Das ist die gleiche Haltung, die ihn über den vollkommen Heiligen sagen läßt: »Der wahre Heilige geht unter dem Volke aus und ein, schläft und ißt mit ihm, kauft und verkauft auf dem Markte und beteiligt sich an der Unterhaltung, und vergißt doch Gott keinen einzigen Augenblick« (NS 55). Dieses Ideal wurde später von den Naqshbandi-Mystikern als *khalwat dar anjuman* definiert, d.h. völlige Absorbierung in der Nähe Gottes inmitten der Menge; denn die Konzentration des vollkommenen Mystikers kann durch Äußerlichkeiten nicht länger gestört oder verändert werden.

Abu Sa'id sammelte seine Jünger und gründete eine Art Konvent, obgleich er nicht einen eigentlichen Orden organisierte. Für seine Jünger stellte er zehn Regeln auf, die von späteren Ordensgründern übernommen wurden, weil sie die Ideale des muslimischen Gemeinschaftslebens gut ausdrücken:

1. Der Schüler soll seine Kleider reinhalten und immer im Zustand ritueller Reinheit sein. (Diese Regel ist im Grunde für jeden Muslim gültig; denn der Zustand ritueller Unreinheit hindert ihn oder sie daran, den Koran zu rezitieren, wie auch an anderen religiösen Handlungen; sollte man in einem solchen Zustand sterben, würde man Strafe im Jenseits zu gewärtigen haben).
2. Man sollte nicht an einem heiligen Ort sitzen, um zu schwatzen (die Moscheen wurden oft als Versammlungsplätze benutzt, wo die Leute saßen und sich unterhielten; die Frauen gingen gern zu den Friedhöfen, nicht nur um frommer Handlungen willen, sondern auch, um sich dort gesellig zu unterhalten).
3. Das Gebet soll in der Gemeinschaft vollzogen werden, besonders vom Anfänger (obgleich die Verpflichtung für das Gemeinschaftsgebet nur am Freitag gilt, haben die Muslime immer geraten, so oft wie möglich mit der Gemeinschaft zu beten).
4. Nachtgebete sind sehr empfohlen (man folgt hier den

Denn er war in unendlicher geistiger Freude versunken und versuchte, seine strahlende Dankbarkeit auch anderen mitzuteilen.

Abu Sa'id hat niemals die Pilgerfahrt vollzogen. Man schreibt ihm die Bemerkung zu, die Ka'ba selbst käme einige Male am Tage, um ihn zu besuchen und seinen Kopf zu umkreisen – auch andere Sufis haben Ähnliches behauptet, wenn sie die äußeren Riten nicht mehr für absolut bindend für den, der Vollkommenheit erreicht hat, ansahen. Nach Abu Sa'ids Ausspruch ist »Sufismus Ruhm im Elend, Reichtum in der Armut, Herrschaft in Dienstbarkeit, Sättigung im Hunger, Leben im Tode und Süße in der Bitterkeit… Der Sufi ist der, der mit allem zufrieden ist, was Gott tut, so daß Gott mit allem zufrieden ist, was er tut« (NS 49). Ein derartiger Zustand kann natürlich nur erreicht werden, wenn der Sufi aufhört, sein Ich zu betrachten, das die größte Quelle aller Beschwernisse ist, und wenn er nur noch von Liebe und Sehnen nach Gott erfüllt ist. Nach einer Anekdote – einem Rahmen, in den Sufi-Aussprüche oft gestellt werden – hörte er einmal einen Landmann seufzen:

> Wenn Gott, als Er die Welt erschuf, keine Geschöpfe darin geschaffen hätte, und wenn Er die Welt von Ost nach West und von der Erde bis zum Himmel mit Hirse gefüllt hätte, und wenn Er dann einen Vogel geschaffen und ihm befohlen hätte, alle tausend Jahre ein Hirsekorn zu fressen, und wenn Er dann einen Menschen erschaffen und in seinem Herzen mystisches Sehnen entzündet und ihm gesagt hätte, daß er niemals sein Ziel erreichen würde, ehe dieser Vogel nicht ein einziges Hirsekorn in der ganzen Welt übriggelassen hätte, und daß er bis dahin in glühender Liebespein sein würde – das wäre, wie ich denke, immer noch recht bald! (NS 18).

Gott enthüllt Sich dem Sufi als der Liebende und Freundliche; dieser wiederum soll alles ablegen, was ihn von Gott trennt, und soll seine Brüder trösten. Abu Sa'id hielt nicht viel von Wundern; er fühlte: »Derjenige, der ganz und gar dem Gnädi-

gen Geber *(karīm)* gehört, dessen sämtliche Taten sind Gnadengaben *(karāmāt)*« (NS 96). Das ist die gleiche Haltung, die ihn über den vollkommen Heiligen sagen läßt: »Der wahre Heilige geht unter dem Volke aus und ein, schläft und ißt mit ihm, kauft und verkauft auf dem Markte und beteiligt sich an der Unterhaltung, und vergißt doch Gott keinen einzigen Augenblick« (NS 55). Dieses Ideal wurde später von den Naqshbandi-Mystikern als *khalwat dar anjuman* definiert, d.h. völlige Absorbierung in der Nähe Gottes inmitten der Menge; denn die Konzentration des vollkommenen Mystikers kann durch Äußerlichkeiten nicht länger gestört oder verändert werden.

Abu Sa'id sammelte seine Jünger und gründete eine Art Konvent, obgleich er nicht einen eigentlichen Orden organisierte. Für seine Jünger stellte er zehn Regeln auf, die von späteren Ordensgründern übernommen wurden, weil sie die Ideale des muslimischen Gemeinschaftslebens gut ausdrücken:

1. Der Schüler soll seine Kleider reinhalten und immer im Zustand ritueller Reinheit sein. (Diese Regel ist im Grunde für jeden Muslim gültig; denn der Zustand ritueller Unreinheit hindert ihn oder sie daran, den Koran zu rezitieren, wie auch an anderen religiösen Handlungen; sollte man in einem solchen Zustand sterben, würde man Strafe im Jenseits zu gewärtigen haben).
2. Man sollte nicht an einem heiligen Ort sitzen, um zu schwatzen (die Moscheen wurden oft als Versammlungsplätze benutzt, wo die Leute saßen und sich unterhielten; die Frauen gingen gern zu den Friedhöfen, nicht nur um frommer Handlungen willen, sondern auch, um sich dort gesellig zu unterhalten).
3. Das Gebet soll in der Gemeinschaft vollzogen werden, besonders vom Anfänger (obgleich die Verpflichtung für das Gemeinschaftsgebet nur am Freitag gilt, haben die Muslime immer geraten, so oft wie möglich mit der Gemeinschaft zu beten).
4. Nachtgebete sind sehr empfohlen (man folgt hier den

Worten des Korans und der Praxis der frühen Asketen. Später wurde auch die eigentliche Meditiation meist in den frühen Morgenstunden – etwa von 2–4 Uhr – vollzogen, was nur eine Ausdehnung dieses Gebotes ist).

5. Beim Morgengrauen soll der Schüler um Vergebung bitten (die sogenannte *istighfār*-Formel ist seit alter Zeit für den *dhikr* benutzt worden).

6. Dann, am frühen Morgen, soll er den Koran lesen und sich bis Sonnenaufgang des Sprechens enthalten.

7. Zwischen den beiden Abendgebeten soll er sich mit seinem *dhikr* und der speziellen Litanei *(wird)* beschäftigen, die ihm von seinem Meister gegeben wird.

8. Der Sufi soll die Armen und Bedürftigen willkommen heißen und sich um sie kümmern.

9. Er soll nicht essen, ohne daß jemand am Mahl teilnimmt; (allein zu essen wird für unerquicklich, ja ungesetzlich angesehen; und einem Bruder, der noch hungriger ist, einen Bissen anzubieten – sei er auch noch so klein – wird sehr hoch geschätzt.)

10. Der Schüler sollte sich nicht ohne Erlaubnis entfernen (NS 46).

Abu Sa'id wußte wohl, wie gefährlich der mystische Pfad sein konnte, wenn der Jünger nicht richtig geleitet wurde (daher die letzte Regel). In seiner Zeit war es offenbar schon üblich, den *samā'* zur Erregung ekstatischer Zustände zu benutzen; für ihn aber war *samā'* hauptsächlich ein praktisches Mittel, um die Lüste der Derwische abzulenken, da sie sonst andere, gefährlichere Mittel der Zerstreuung gefunden hätten.

Abu Sa'ids Name ist – oder vielmehr war – im allgemeinen mit den ersten Beispielen persischer mystischer Dichtung verbunden. Angeblich war er der erste, der den Vierzeiler, *rubā'ī*, mit dem Reimschema *aaxa*, als Träger mystischer Gedanken benutzte. Doch kann man sicher sein, daß keiner der ihm zugeschriebenen Vierzeiler von ihm stammt; nach seiner eigenen Aussage war es sein liebestrunkener Lehrer Bishr ibn Yasin, der solche Verse schrieb, die dann zu einem weitverbrei-

teten Genre wurden – oft musikalisch interpretiert, oft auch als geistreiche Aphorismen dienend.

Abu Sa'id starb 1049. Es wird berichtet, er habe auf seinem Totenbett seine *khirqa* Ahmad-i Jam Žandapil übermacht, der gerade geboren wurde. Ahmad-i Jam war ein persischer Heiliger, der Abu Sa'id in fast jeder Hinsicht entgegengesetzt war: stolz, ernst, seiner mystischen Macht sehr bewußt, rief er die Menschen zur Reue, nicht zur Liebe und Freude, und benutzte seine geistige Kraft oftmals, um Rache und Bestrafung zu üben[14].

Abu Sa'ids Grab wurde zerstört, als die wilden Ghuzz-Stämme um 1180 Mayhana eroberten. Aber zu dieser Zeit waren schon die ersten wirklichen Sufi-Bruderschaften entstanden – nämlich die Suhrawardiyya und die Qadiriyya, die auch heute noch in weiten Gebieten der islamischen Welt Einfluß haben.

Die ersten Orden

Abdul Qahir Abu Najib as-Suhrawardi (st. 1168), der Gründer der Suhrawardiyya, war ein Schüler Ahmad Ghazzalis, des jüngeren Bruders von Imam Ghazzali. Er ist der Verfasser eines der am weitesten verbreiteten Handbücher mystischer Erziehung, *Adāb al-murīdīn*, ›Die Sitten der Novizen‹, das in verschiedene islamische Sprachen übersetzt und oft nachgeahmt worden ist.

Noch einflußreicher als er aber war sein Neffe 'Umar as-Suhrawardi (1145–1234), der unter seiner Leitung studierte und dessen Traktat über mystische Theorie, *'Awārif al-ma'ārif*, noch weitere Verbreitung fand als das Werk seines Oheims – teils im arabischen Urtext, teils auch in Übersetzungen; es

14. V. Ivanow, *A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam* (1917); Fritz Meier, *Zur Biographie Ahmad-i Ǧāms und zur Quellenkunde von Ǧāmīs Nafaḥātu'l ūns* (1943); Heshmat Moayyad, *Die maqāmāt des Gaznawi, eine legendäre Vita Aḥmad-i Ǧāms, genannt Žandapīl* (1958).

wurde u.a. zu einem der Standardwerke, die in indischen Medresen in den Kursen über Sufismus gelehrt wurden[15]. So trug es dazu bei, den Einfluß der Suhrawardiyya, die sich bald nach Indien ausbreitete, zu verstärken.

Abu Hafs 'Umar schlug auch eine mehr politische Laufbahn ein; er wurde *Shaikh ash-shuyūkh*, der offizielle Sufi-Meister von Bagdad unter dem Kalifen an-Nasir, als dieses letzte unternehmende Mitglied der abbasidischen Dynastie davon träumte, das stagnierende geistige Leben in den islamischen Landen zu reaktivieren, und versuchte, die islamischen Herrscher zur gemeinsamen Verteidigung gegen die Mongolengefahr zusammenzuschließen. Abu Hafs diente dem Kalifen als Gesandter zu den ayyubidischen Herrschern von Ägypten und Syrien und zu den Rum-Seldschuken, deren Macht gerade ihren Höhepunkt in der blühenden Hauptstadt Konya erreicht hatte (einem Ort, der wenige Jahre nach Suhrawardis Besuch zu einem neuen Mittelpunkt mystischen Lebens werden sollte). Abu Hafs 'Umars freundliche Beziehungen zu den herrschenden Klassen bestimmten auch die Haltung seiner Nachfolger in Indien in späteren Jahrhunderten; sie standen den Notwendigkeiten der Welt offener gegenüber und waren gewillter, am politischen Leben teilzunehmen, als ihre Brüder in anderen Orden.

Abu Hafs 'Umar half dem Kalifen, seine Gedanken zur Erneuerung des *futuwwa*-Ideals zu propagieren; man hat sogar vermutet, daß an-Nasir den *futuwwa*-Orden organisiert habe, um Suhrawardis Lehren zu verbreiten. Jedenfalls hatte der Kalif die sogenannte *futuwwa*-Begegnung institutionalisiert, die mit dem Sufismus eng verbunden war. Er sah die Investiturzeremonie, in der benachbarten muslimischen Herrschern die ›*futuwwa*-Hosen‹ und die entsprechende Kopfbedeckung verliehen wurden, als Zeichen ihres Bündnisses mit ihm an.

15. *'Awārif al-ma'ārif*, am Rande von Ghazzalis *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* (1289h/1872); die Übersetzung von Wilberforce Clarke (1891) ist längst überholt: die maßgebende Übersetzung ist von R. Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī* (1983).

Der Gedanke der *futuwwa* geht in der Tat auf den frühen Sufismus zurück. Der *fatā* ist ›der junge Mann‹, ›der tapfere Jüngling‹, großmütig und treu. Der Koran hatte die Siebenschläfer *fityān* (Plural von *fatā*) genannt (Sura 18/10); und Hallaj verwendete den Ausdruck für diejenigen, die sich durch absolute Vertragstreue auszeichnen, wobei er besonders Iblis und Pharao einschließt, die beide ihrem Anspruch treu blieben. Doch im allgemeinen verband man das Wort mit Ali ibn Abi Talib, wie es ja heißt: ›Es gibt keinen *fatā* als Ali und kein Schwert als Dhu'l-Fiqar.‹[16]
Der Begriff *jawānmard*, die persische Übersetzung von *fatā*, wird in der Heiligenlegende für viele Sufis verwendet, besonders für solche, die auch als aufrichtige *malāmatīs* gekennzeichnet werden. Diese Verbindung ist recht verständlich; und Sulami, der ein Handbuch über die Malamatiyya verfaßt hatte, hat einen anderen Traktat der *futuwwa* gewidmet, in dem er 212 Definitionen des wahren *fatā* aufzählt. Qushairi folgte ihm und behandelte die *futuwwa* in einem besonderen Kapitel seiner *Risāla*. Der *fatā* ist derjenige, der keinen Feind hat und der sich nicht darum kümmert, ob er mit einem Heiligen oder einem Ungläubigen zusammen ist. Muhammad war der vollkommene *fatā;* denn am Jüngsten Tag wird jeder sagen: ›Ich, ich‹; nur er wird sagen: ›Meine Gemeinde‹; wie Quschairi (Q 103) auf der Basis einer weitverbreiteten Tradition feststellt. Im ganzen kann man wohl Ibn 'Arabis Definition des *fatā* akzeptieren: es ist derjenige, der die Älteren ehrt, die Jüngeren gütig behandelt, und die Gleichstehenden sich selbst vorzieht. Das Sufi-Ideal des *īthār*, ›andere sich selbst vorziehen‹, wird im *futuwwa*-Begriff zur Vollendung gebracht. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts versuchte an-Nasir nochmals, diese Gedanken zu beleben, jedoch ohne viel Erfolg. Allerdings bestanden *futuwwa*-Gruppen in verschiedenen Teilen des Nahen Ostens,

16. Franz TAESCHNER hat der *futuwwa* zahlreiche Beiträge gewidmet, s. seinen Beitrag in der neuen Edition der *Encyclopedia of Islam* mit Ergänzungen von Claude Cahen. S. a. A. GÖLPINARLI, *Islam ve Türk illerinde fütuvvet teşkilati ve kaynaklarī* (1952).

wo sie einen wichtigen Faktor des sozialen Lebens darstellten. So bewahrten in der Türkei die verwandten Gruppen der *akhi*, in die nur untadelige Männer von respektablem Beruf aufgenommen wurden, die *futuwwa*-Ideale; der nordafrikanische Reisende Ibn Battuta (st. 1368) erzählt in seiner Reisebeschreibung, wie gut er von diesen gastfreundlichen Bünden in Anatolien aufgenommen wurde. Aus ihnen entwickelten sich Verbindungen wie die ›sozialistische‹ Bewegung des Akhi Evran im 14. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen *futuwwa*-Gruppen und Gilden sind mehrfach studiert worden, allerdings mit verschiedenen Schlußfolgerungen.

Zur gleichen Zeit, da der ältere Suhrawardi die Grundlagen seines Ordens legte, zog ein hanbalitischer Prediger in Bagdad durch seine Predigten und Mahnungen große Mengen von Gläubigen an, obgleich seine Werke nur wenig von den erhabenen mystischen Zuständen enthüllen, von denen seine Zeitgenossen sprachen. Dieser asketische Prediger war Abdul Qadir Gilani (1088–1166) vom Kaspischen Meer, wohl der volkstümlichste Heilige in der islamischen Welt, dessen Name umgeben ist von unzähligen Legenden, die wenig zu dem Bild des ernsten, nüchternen Vertreters von Reue und mystischer Furcht passen[17]. Er hatte hanbalitisches Recht mit Ibn 'Aqil studiert und die *khirqa* von dem Kollegen seines Lehrers, al-Mukharrimi, erhalten, der die erste hanbalitische Medrese erbaute, die sein Schüler dann von ihm übernahm.

Abdul Qadirs Grab in Bagdad ist noch immer eine Pilgerstätte für fromme Muslime, hauptsächlich aus dem indo-pakistanischen Subkontinent, wo die Qadiriyya im Laufe des 15. Jahrhunderts eingeführt wurde. Diese Pilger, die oft wochenlang bleiben, gehen schweigend mit kleinen Besen umher und reinigen das Heiligtum – die Schwelle eines Heiligen zu fegen, wird als höchst verdienstliches Werk angesehen. (Deswegen kann der Dichter singen, daß er die Schwelle seiner Geliebten mit

17. W. Braune, *Die 'futūḥ al-ġaib' des 'Abdul Qadir*, enthält eine Übersetzung von Gilanis Hauptwerk.

seinen Augenwimpern fege; eine moderne Türkin aber, die den ursprünglichen Akt des Fegens vereinfacht und modernisiert, wird an der Tür des Lokalheiligen von Ankara, Hajji Bayram, einen Besen opfern.)

Abdul Qadirs Ruhm erreichte bald unglaubliche Ausmaße. Er wird *muḥyī ud-dīn*, der ›Wiederbeleber der Religion‹ genannt, und eine Legende erzählt, wie der fromme Mann einer schwachen, elenden Person aufhalf, die völlig erschöpft am Straßenrand lag; nachdem er ihm etwas zu essen gegeben und ihn einigermaßen wieder zu Kräften gebracht hatte, enthüllte der Betreffende ihm, daß er ›die Religion des Islam‹ sei, und so erhielt er seinen Ehrennamen (N 519). So sonderbar die Geschichte klingt, sie zeigt die Bewunderung, die Abdul Qadirs Jünger und Anhänger für ihren Meister empfanden. Ihm werden auch einige Aussprüche zugeschrieben, in denen er den höchstmöglichen mystischen Rang beansprucht. Der Verfasser der *Nafaḥāt al-uns* rühmt den großen Heiligen; er war, laut Yafi'i, der *shaikh* des Ostens, während Abu Madyan von Tlemcen der *shaikh* des Westens war. Doch hörte Abu Madyan Gilanis berühmten Ausspruch »Mein Fuß steht auf dem Nacken jedes Heiligen« und gehorchte ihm sofort, damit die Überlegenheit des Bagdader Heiligen anerkennend (N 527)[18].

Es fehlt noch an einer plausiblen Erklärung für die Verwandlung dieses strengen hanbalitischen Predigers (daß er kein reiner Asket war, versteht sich aus der Tatsache, daß er 49 Söhne hatte!) zum Prototyp der Heiligkeit, der in der ganzen islamischen Welt verehrt wird. Die Gedichte zu Ehren Abdul Qadirs, die an seinem Jahrestag am elften Tage des vierten muslimischen Mondmonats gesungen werden, enthüllen die tiefe Bewunderung der Menschen für diesen mystischen Füh-

18. Eine in Balochistan und im Panjab bekannte Legende behauptet, als der Prophet bei seiner Himmelsreise von seinem Reittier Buraq absteigen wollte, habe Abdul Qadir Gilani ihm seinen Nacken zum Darauftreten angeboten und sei daher damit gesegnet worden, daß sein Fuß später auf dem Nacken aller anderen Heiligen stehen werde.

rer, der, wie ein türkisches Lied aus dem 16. Jahrhundert behauptet, »auf einem Beine stehend jede Nacht den ganzen Koran rezitierte«. Er ist der *ghauth-i a'ẓam*, die ›Größte Hilfe‹ und der *pīr-i dastgīr*, ›der Pir, der einen bei der Hand hält‹, um einen zu stützen. Türkische Volksdichter rühmen sich:

Ich bin der Honig seiner Biene,
Ich bin die Rose seines Gartens,
Die Nachtigall auf seiner Wiese –
für meinen Meister Abdul Qadir[19]!

Alte Sindhi-Lieder beschreiben, wie sein geistiges Reich sich von Istanbul bis Delhi erstreckt, wo Stadt um Stadt, Dorf um Dorf von ihm gesegnet wird. Sir Richard Burton, der um 1850 schrieb, sagt, daß es in Sind über hundert große Bäume gäbe, die alle nach Gilani benannt seien[20]. Jeder hatte eine Stange mit einer Flagge daran, hinweisend auf die Erfüllung von Gelübden, die hier in Bedrängnis oder Krankheit geleistet wurden. Den Armen wurden zu Ehren des Heiligen Süßigkeiten gegeben, und die Früchte und Blätter des Baumes durften selbst vom Vieh nicht angerührt werden. Eigennamen wie *Ghauth Bakhsh*, ›Gabe der Hilfe‹, in Sind und Balochistan deuten auf seine Popularität hin. In der Volksfrömmigkeit ist Gilani der Meister der Dschinnen geworden, und viele unheimliche Höhlen und heilige Stätten im Maghrib sind seinem Kult gewidmet. Auch auf die Islamisierung Westafrikas hatte sein Orden entscheidenden Einfluß.

Unter den Zeitgenossen Abdul Qadir Gilanis, ebenfalls im Irak, war Ahmad ar-Rifa'i der Gründer eines Ordens, der bedeutend exzentrischer als die Qadiriyya erscheint. Es sind die Rifa'i-Derwische, aufgrund ihres lauten *dhikr* als ›Heulende Derwische‹ bekannt. Sie sind berühmt-berüchtigt für ihre merkwürdigen Wundertaten, zu denen das Essen lebendiger Schlangen, Selbstverwundung mit Schwertern und Speeren,

---

19. W. Hickman, *Eshrefoghlu Rumi*, Nr. Y 21*, vgl. auch K 9*.
20. R. Burton, *Sind, and the Races That inhabit the Valley of the Indus* (1851), S. 177.

ohne daß Wunden sichtbar werden, Herausnehmen der Augen, Glas-Essen usw. gehören. »Aber das ist etwas, was der Meister nicht wußte, und seine frommen Gefährten ebenfalls nicht – wir nehmen Zuflucht zu Gott vor Satan« (N 532), ruft Jami aus, wenn er von diesen ›Verirrungen‹ spricht.

Ein Jahrhundert später, als die muslimische Kultur des Irak durch die Mongolen ausgelöscht worden war, wurde Ägypten zu einem neuen Zentrum mystischer Orden. Ahmad al-Badawi aus Tanta (st. 1278) gründete eine Bruderschaft, die ihre Anhänger aus der ägyptischen ländlichen Bevölkerung rekrutiert; sie konnte im späteren Mittelalter auch einige Mitglieder der herrschenden Mamlukendynastie anziehen; so wurde die Frau Sultan Khushqadams 1466 mit der roten Flagge der Badawiyya bedeckt zu Grabe getragen[21]. Im 15. Jahrhundert kamen mamlukische Offiziere und Soldaten häufiger zu den Festlichkeiten in Tanta – was allerdings manchmal zu Unruhen führte, wenn die Erregung gar zu groß wurde. Ein Roman des ägyptischen Schriftstellers Abdul Hakim Qasim, der 1971 erschien, handelt von der Verehrung Sidi Ahmads in Tanta und gibt ein lebendiges Bild vom sozialen und psychologischen Hintergrund seines tief verwurzelten Kultes *(ayyām al-insān as-sab'a).* Der bedeutendste Vertreter dieses Ordens war ash-Sha'rani, der letzte große Heilige Ägyptens (st. 1565), dessen literarisches Erbe als typischer Ausdruck späterer Sufi-Lehren wichtig ist[22].

Die Badawiyya ist ein ländlicher Orden, der eine beachtliche Anzahl vorislamischer Sitten und Gebräuche aufgenommen hat; so werden seine Feste nach dem koptischen Sonnenkalender gefeiert und sind mit dem Nil und seinem Steigen verbunden; Symbole alter Fruchtbarkeitskulte sind dem Orden einverleibt worden. Deswegen hat die Badawiyya auch niemals die Grenzen Ägyptens überschritten. Das war auch der Fall bei

21. Ibn Taghribirdi, *An-nuǧūm az-zāhira,* Bd. VII, S. 809; vgl. I. Goldziher, *Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Ägypten* (1897): E. Littmann, *Ahmed il-Bedawi* (1950).
22. Vgl. Trimingham, *The Sufi Orders,* S. 220–225 über Sha'rani.

dem ebenfalls um 1250 von Ahmad ad-Dasuqi in Ägypten gegründeten Orden.

Ein anderer Orden jedoch, der zur gleichen Zeit in Ägypten entstand, hat sich weit ausgedehnt und große Mengen von Anhängern zunächst im Westen der islamischen Welt, neuerdings aber auch unter Europäern angezogen. Es ist die Shadhiliyya, die eine wichtige Seite des mystischen Lebens verkörpert, obgleich die Einstellung ihrer geistigen Führer sich stark von der gefühlsbetonteren Haltung der Orden unterscheidet, die sich im östlichen Teil der islamischen Welt bildeten (mit Ausnahme der Naqshbandiyya, die in mancher Hinsicht der Shadhiliyya ähnelt). Diese nüchternere Haltung der Sufis im Westen ist wahrscheinlich der Grund für Maqqaris (st. 1631) etwas ungerechte Behauptung: »Fakirtum, wie es im Osten üblich ist, das seine Anhänger von der Arbeit abhält und sie zum Betteln ermutigt, wird bei uns als außerordentlich widerwärtig angesehen.«[23]

Der Orden kristallisierte sich um Abu'l-Hasan ash-Shadhili, einen Schüler von Abdus Salam ibn Mashish, einem marokkanischen Mystiker, dessen Lehren in einer Anzahl nordafrikanischer Orden fortleben, einschließlich des Bettlerordens der Heddawa. Durch ihn geht die Kette auf Abu Madyan, den Schutzheiligen von Tlemcen, zurück (st. 1126).

Abu'l-Hasan zog von Spanien über Tunis nach Alexandrien, wo er sich niederließ und wo er auch 1258 starb – im gleichen Jahr, als Bagdad zerstört wurde und damit das Ende des abbasidischen Kalifats gekommen war. Er war offensichtlich zwar kein Intellektueller, hatte aber eine ganz ungewöhnliche Einsicht in die menschliche Seele und besaß eine tiefe mystische Glut, die er den Mitgliedern seiner Bruderschaft weitergab. Anders als andere mystische Führer (aber wieder ähnlich der Naqshbandiyya) legte Shadhili keinen besonderen Wert auf monastisches oder einsames Leben und ermutigte seine Jünger

---

23. *Analecta* I 135, zit. in I. Goldziher und J. de Somogyi, *The Spanish Arabs and Islam* (1964), S. 37.

auch nicht zu besonderen Formen lauten *dhikrs*. Jedes Mitglied des Ordens sollte den Geist des Ordens in seinem Leben und in seiner eigenen Umgebung inmitten seiner Pflichten verwirklichen. Von Mitgliedern der Shadhiliyya wurde nicht erwartet, daß sie bettelten oder sich der Armut hingaben; im Gegenteil, ägyptische Quellen aus dem 14. und 15. Jahrhundert berichten, daß sich die Mitglieder dieser Bruderschaft durch reinliche Kleidung auszeichneten – im Gegensatz zu manchen anderen Sufis, die die Straßen von Kairo füllten! Die Shadhiliyya besitzt noch nicht einmal ein vollentwickeltes System mystischer Theorien. Ihre Besonderheit ist, daß ein Shadhili sich gewiß ist, von Urewigkeit als Mitglied dieses Ordens vorherbestimmt zu sein, und daß er glaubt, der *quṭb*, der Oberste der geistigen Hierarchie, werde immer ein Mitglied der Shadhiliyya sein[24].

Abu'l-Hasan hinterließ wenig Schriftliches; aber seine Neigung, ›Briefe der geistlichen Leitung‹ zu schreiben, wurde von einigen seiner Nachfolger übernommen und entwickelt. Das große Gebet, das er verfaßte, ist als *ḥizb al-baḥr* berühmt geworden und wurde zu einem der beliebtesten Schutztexte – auch Ibn Battuta benutzte es während seiner langen Reise, offenbar mit Erfolg.

Wer an die glühenden, blühenden Sänge persischer mystischer Dichter gewöhnt ist, wird in den Shadhiliyya-Schriften eine gewisse Nüchternheit finden – es ist die ›Bagdader‹ Haltung. Das wird verständlich, wenn man den Quellen nachgeht, deren sich die Mitglieder dieses Ordens hauptsächlich bedienten: Muhasibis *Kitāb ar-ri'āya*, jene feine psychologische Abhandlung aus der Frühzeit des Sufismus, Makkis *Qūt al-qulūb* und Ghazzalis *Iḥyā' 'ulūm addīn*. Eine solche Nüchternheit zeichnet auch die Schriften jener beiden Meister des Ordens aus, die als hervorragende Vertreter mystischen Lebens im späteren

24. Einige Werke über die Shadhiliyya sind in Ägypten veröffentlicht worden, so von Abdul Halim Mahmud und von Ali Safi Husain. Über Theorien der Shadhiliyya s. E. J. Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism*, und ders. *The Illuministic Sufis* (1937) über den Weg von Ibn Masarra über die Ishraqiyya zu Shadhili.

Sufismus bekannt geworden sind: nämlich Ibn 'Ata'Allah al-Iskandarani und Ibn 'Abbad ar-Rondi.

Als Abu'l-Hasan ash-Shadhili starb, wurde Abu'l-'Abbas al-Mursi (aus Murcia) sein Nachfolger; nach dessen Tode 1287 folgte Tajuddin ibn 'Ata' Allah (st. 1309). Dieser schenkte der Shadhiliyya ihre klassische Literatur, nämlich die *Laṭā'if al-minan* und, noch wichtiger, die *Ḥikam*, eine Sammlung von 262 kurzen Aussprüchen – nicht ungewöhnlich im Sufismus des 12. und 13. Jahrhunderts –, denen vier kurze Traktate und einige Gebete folgen. Diese Aussprüche werden als feinster Ausdruck der Ideale der Shadhiliyya angesehen, und fromme Mitglieder des Ordens haben sogar die Meinung geäußert, daß, wenn sie irgendeinen Text außer dem Koran im Ritualgebet verwenden dürften, sie gewiß die *Ḥikam* rezitieren würden. Pater Nwyia sagt sehr treffend über Ibn 'Ata' Allah: »Seine *Ḥikam* sind zweifellos das letzte Sufiwunder, das an den Ufern des Nils vollbracht worden ist; und dieses Wunder gehört der Shadhiliyya und war eines der Vehikel für ihre Ausbreitung.«[25]

Es gibt zahlreiche Kommentare dieses ziemlich kurzen Werkes, dessen Einfluß sich über das westliche und zentrale islamische Gebiet erstreckt, nicht so sehr jedoch in den persisch sprechenden Ländern spürbar ist. Immerhin hat auch einer der führenden Gelehrten Indiens im 16. Jahrhundert, Ali al-Muttaqi (st. 1556), der sonst als Verfasser einer weithin benutzten Anthologie prophetischer Traditionen, *Kanz al-'ummāl*, bekannt ist, die *Ḥikam* wie auch ihre wichtigsten Kommentare überarbeitet, indem er die Aussprüche ihrem Inhalt nach zusammenstellt. Der knappe arabische Stil, die kurzen, geschliffenen Sätze der *Ḥikam* begeistern jeden, der die arabische Sprache liebt. Die Weisheit, die in ihnen mitgeteilt wird,

25. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh* (1972) enthält die beste Einführung in das Denken der Shadhiliyya sowie eine annotierte französische Übersetzung der *ḥikam*. Die erste englische Übersetzung der *ḥikam* erschien 1937 in Singapore (R. Archer, *Muhammadan Mysticism in Sumatra*). Eine neue englische Übersetzung liegt vor in Victor Danner, *Ibn 'Aṭā'illāhs Sufi Aphorisms* (1973, leicht überarbeitet 1978).

ist zum großen Teil eine Weiterführung der Aussprüche der großen Lehrer der klassischen Zeit – man findet daher Ähnlichkeiten nicht nur mit Junaids Aphorismen, sondern auch mit Worten Hallajs, Niffaris (dessen Werke in Ägypten studiert wurden) und natürlich Ghazzalis. Nwyia hat den Hauptinhalt der *Ḥikam* definiert als »Dialektik des Mysteriums Gottes, der sowohl verborgen als offenkundig ist«. Sätze wie der folgende entsprechen genau den klassischen Meditationen:

> Wären nicht die Räume der Seele da, so gäbe es keinen mystischen Weg; denn es gibt keinen Abstand zwischen dir und Ihm, den der Fuß durchschreiten könnte.

Das ist eine Verinnerlichung des Begriffes des Pfades und erinnert an Aussprüche über die Stufe des *qurb*, der ›Nähe‹ in früheren Quellen. »Was Gott vor dir verhüllt, ist Seine überaus große Nähe.« Er verhüllt sich selbst, weil Er zu transparent ist und durch die Intensität Seines Lichtes unsichtbar wird – das ist auch eine Lieblingsidee der persischen Sufis, oft von Rumi wiederholt.

Die Shadhiliyya breitete sich bald nach Nordafrika aus, wo im 14. Jahrhundert sechs verschiedene Orden bestanden, über die man jedoch wenig weiß. Jedenfalls »entwickelte sich der Sufismus im Maghrib unter dem Zeichen des *Iḥyā'*«, wie P. Nwyia richtig festgestellt hat; und der Sieg der Shadhili-Ideen wurde schließlich von Ibn 'Abbad ar-Rondi herbeigeführt, einem Zeitgenossen des großen nordafrikanischen Kulturphilosophen Ibn Khaldun (st. 1406). Ibn 'Abbads *Sharḥ al-ḥikam* machte Ibn 'Ata' Allahs Werk in den west-islamischen Ländern weithin bekannt und übte einen unerhörten Einfluß auf die verschiedenen Zweige des Sufismus im Maghrib aus[26].

Ibn 'Abbad war 1332 in Ronda in Spanien geboren. Er studierte in Tlemcen und Fez, das unter den merinidischen Herrschern seine Blütezeit erlebte. Nach einer Zeit der Einsamkeit

26. P. Nwyia, *Ibn 'Abbad de Ronda* (1961), eine genaue Analyse des Meisters, dessen Briefe Nwyia ebenfalls herausgegeben hat: *Lettres des direction spirituelle* (1958).

und Meditation unter Ibn 'Ashir in Salé wurde Ibn 'Abbad Prediger und Imam in der berühmten Qarawiyyin-Medrese in Fez; dort starb er 1390. Die Quellen schildern ihn als einen stillen Mann, der sich genau an die Regeln der mystischen Werke Ghazzalis und Abu Najib as-Suhrawardis hielt; er scheint unverheiratet gewesen zu sein. Obgleich er viele Jahre Prediger in der wichtigsten Moschee Marokkos war, fehlt seinen Predigten, soweit sie erhalten sind, doch Glanz und emotionelles Feuer. Einen besseren Einblick in seine Seele und in seine Methode der Seelenführung kann man erhalten, wenn man seine Schriften – den *Sharḥ al-ḥikam* und die beiden Sammlungen seiner Briefe (im ganzen 54) liest. Bescheiden gibt er zu, daß er niemals wirklichen *dhauq*, ›mystische Erfahrung‹ oder Entrückung und unmittelbares ›Kosten der unaussprechlichen Freude‹ genossen habe; auch wurde ihm keine ekstatische Erfahrung zuteil – »nichts als das Studium einiger Sufi-Werke« brachte ihn zu seinem Zustand. Wir finden in seinen Worten nicht jene mitreißende Liebe, die die berauschten Sänge vieler Mystiker inspirierte, deren Sehnsucht nach jeder Erfüllung noch wuchs. Sein Weg ist der niemals fragende Glaube, der sich endlich tief in der Seele verwurzelt und sich dort in unerschütterliche Gewißheit, *yaqīn*, verwandelt. Ibn 'Abbad sah sich selbst immer als *'abd*, als Sklaven, der seine Nichtigkeit vor Gottes Majestät fühlt, nicht aber als Liebenden, der sich nach Vereinigung sehnt. Die ›wachsame Furcht vor Gottes Ränke‹ spielt eine große Rolle in seiner Devotion – »Wenn Gott dir etwas Gutes gibt, will Er dich vielleicht strafen«; deswegen muß man auf der Hut sein und darf Gehorsam und Gebet nicht einen einzigen Augenblick lang vernachlässigen. Natürlich hat Ibn 'Abbad dem ständigen Kampf gegen die *nafs* einen besonders wichtigen Platz in seinem System eingeräumt: »Es gibt keine Ankunft bei Gott außer durch Gott, ebenso wie es keinen Schleier zwischen dem Sklaven und seinem Herrn gibt außer der *nafs*. Man soll die *nafs* nicht durch die *nafs* bekämpfen, sondern durch Gott.«

Asín Palacios, der erste westliche Orientalist, der 1933 auf Ibn

'Abbads Werk aufmerksam machte, hat in ihm einen spanisch-islamischen Vorläufer von St. Johannes vom Kreuz gesehen. Sein Hauptvergleichspunkt war der Begriff der Dunklen Nacht der Seele; er hat in Ibn 'Abbad, der ebenso von Junaid wie von der Schule Abu Madyans beeinflußt war, eine gewisse Vorliebe für den Zustand des *qabḍ*, ›Pressung‹, gesehen, in dem Gott sich besser offenbart als in äußeren Gaben und geistigem Trost. Ibn 'Abbad, der hier seinen Vorgängern folgt, vergleicht *qabḍ* der Nacht, aus der große Dinge geboren werden können. Es wird deshalb für höher als *basṭ* gehalten, weil der Mensch in diesem Zustand völlig passiv ist, seinen Willen gänzlich aufgibt und nur insoweit handelt, als Gott ihn handeln läßt. In diesem Zustand, mehr als in irgendeinem anderen, spürt er seine völlige Abhängigkeit von Gott, seine Nichtigkeit, und wird dadurch vorbereitet für die höchste Stufe, die ein Diener erreichen kann, nämlich ununterbrochene Danksagung, *shukr*. Das Problem von *ṣabr* und *shukr*, ›Geduld‹ und ›Dankbarkeit‹, ist hier gelöst; und gemäß der üblichen Dreiteilung lehrt Ibn 'Abbad den Menschen, Gott zunächst mit der Zunge zu danken, dann mit dem Herzen, bis sein ganzes Wesen in Dankbarkeit umgeformt ist und jeder Augenblick seines Lebens aus Dankbarkeit gegen den Herrn besteht:

> Unsere ganze Beschäftigung und einzige Praxis sollte sein, Gottes Güte uns gegenüber zu bedenken und daran zu denken, daß unsere Macht und Kraft nichts ist, und uns an Gott anzuschließen im Gefühl, daß wir Seiner sehr bedürfen, und Ihn zu bitten, uns Dankbarkeit zu schenken.

Das ist die Schlußfolgerung der Lehre der Shadhiliyya, die sich in ihrem feinsten Ausdruck nicht an die Menge wendet, sondern an den Einzelmenschen, den sie lehrt, sein Herz zu pflegen, bis er weiß, daß er völlig in Gottes Hand steht und Ihm mit jedem Atemzug für Seine Güte dankt – selbst wenn diese äußerlich unsichtbar ist – und daß er erhoben wird durch das geistige Gebet, in dem das Herz sich selbst in der göttlichen Gegenwart vergißt und in seiner Gewißheit bestätigt wird.

Eine solche Lehre konnte die unteren Klassen nicht ansprechen, die aufregendere Mittel brauchte, um auf dem Pfade vorwärtszuschreiten – ebensowenig wie sie begeisterte Dichter anzog. Sie ist vielmehr in erster Linie mit der Mittelklasse verbunden, z.B. Beamten und Gelehrten, die in der Shadhiliyya-Methode trainiert wurden, ihre Pflichten sorgfältig zu erfüllen. Es ist aufschlußreich, daß einer der wenigen modernen Orden, der in Ägypten noch neue Anhänger anzieht und ihnen eine gründliche geistige Erziehung bietet, ein Ableger der Shadhiliyya ist, eines Ordens, der den Menschen zur Heiligung seines täglichen Lebens anleitet[27].

Die Shadhiliyya-Mystiker sollen auch den Gebrauch des Kaffees eingeführt haben, der ihnen dazu diente, sich während ihrer Litaneien und Vigilien wachzuhalten. Viele Mitglieder der nüchternen Orden genießen noch immer Kaffee als nützliches Mittel, um seelische Wachheit zu erreichen, während sie alkoholische Getränke und Drogen entschieden von sich weisen, da diese geistigen Rausch hervorrufen und damit klare Schau und Kontemplation unmöglich machen würden.

Um das weite Spektrum der mystischen Erfahrungen in den Sufi-Orden zu zeigen, wollen wir uns einem Orden zuwenden, der etwa ein halbes Jahrhundert vor der Shadhiliyya im östlichen Teil der islamischen Welt gegründet wurde – das ist die Kubrawiyya. Ihr Gründer ist Abu'l-Jannab Ahmad mit dem Beinamen *aṭ-ṭāmmat al-kubrā*, ›die größte Heimsuchung‹ (vgl. Sura 79/34), abgekürzt Najmuddin Kubra. Er wurde 1145 in Khiwa in Zentralasien geboren. Während seiner Ausbildung als Traditionarier wanderte er durch große Teile des Mittleren Ostens, kehrte um 1185 nach Khwarizm zurück und wurde bei dem Mongoleneinfall 1220 getötet. Sein Grab befindet sich in Urgenj.

Kubra war ein fruchtbarer Autor; sein arabischer Korankommentar in neun Bänden wurde von seinem Schüler Najmuddin

27. S. M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (1973), eine Studie der zeitgenössischen Hamidiyya-Shadhiliyya.

Daya Razi und dann von einem anderen bekannten Mitglied des Ordens, 'Ala'uddaula Simnani, fortgesetzt. Kubras mystische Schriften über die zehn Stufen für Novizen sind in mehrere islamische Sprachen übersetzt und kommentiert worden; er folgte auch dem Beispiel Sulamis und Suhrawardis, indem er ein Buch über das ›Benehmen der Jünger‹ verfaßte.

Kubras Hauptwerk ist *Fawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl*, das von Fritz Meier in seiner ausgezeichneten Edition gründlich analysiert worden ist[28]. Das Werk enthält Kubras mystische Psychologie und gibt eine Darstellung von Visionen und ekstatischen Erlebnissen, die ein Mystiker haben kann. Zweifellos hat Kubra selbst solche himmlischen Reisen unternommen und in seinen Visionen die kosmischen Ränge durchmessen. Mit anderen Theoretikern des Sufismus stimmt er insoweit überein, als er den Menschen als Mikrokosmos sieht, der alles, was im Makrokosmos besteht, in sich enthält. Der Mensch kann sich mit Gottes Eigenschaften qualifizieren, mit Ausnahme des Ranges von *Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm*. Doch erscheinen ihm Gottes Eigenschaften an bestimmten Stellen im Himmel lokalisiert, so daß der Mystiker, der diese Stellen während seines geistigen Aufstiegs erreicht, sie sich dort einverleiben kann. Diese Dinge betrachtet er als völlig real: denn das ›Herz‹ ist ein feinstofflicher Körper, der durch die Himmel aufsteigen kann. Jedoch können solche Erfahrungen – wenn überhaupt – nur nach strengster Befolgung der Regeln des zehnfachen Pfades gemacht werden, zu dessen Erfordernissen es unter anderem gehört, sich so weit wie möglich der Speise zu enthalten und sich vollkommen dem Shaikh hinzugeben, in dessen Willen man seinen eigenen Willen ganz aufgibt. Dazu gehört weiter der sogenannte ›Weg des Junaid‹: ständige rituelle Reinheit, ständiges Fasten, ständiges Schweigen, ständige

28. Fritz Meiers Edition (1957) ist für jeden am Sufismus Interessierten unentbehrlich, vor allem wegen der eingehenden Einführung in Kubras Gedankenwelt und die psychologische Analyse. Der erste, der die Lichtphänomene untersucht hat, war H. L. Fleischer, *Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis*, 1862.

Klausur, ständiges Gottgedenken und ständige Leitung durch einen Meister, der einem den Sinn von Träumen und Visionen erklärt. Schließlich muß man den Widerstand gegen Gottes Anordnungen aufgeben und sich des Gebetes um Lohn im Jenseits enthalten. Das ist die theoretische Grundlage der Kubrawiyya.

Eine ständige Konzentration auf die Gottesnamen während der Klausur führt zu mystischer Erkenntnis. Najmuddin Kubra gibt eine genaue Beschreibung der Enthüllung farbiger Lichter, die dem Mystiker während seines geistigen Trainings erscheinen: es gibt Punkte, Flecken und Kreise; die Seele durchwandert Strecken von schwarzer Farbe und schwarzen und roten Punkten, bis die Erscheinung der grünen Farbe darauf hinweist, daß die göttliche Gnade nahe ist – denn grün ist immer als die höchste, himmlische Farbe angesehen worden.

Die Kubrawiyya hat eine raffinierte Farbenmystik entwickelt. Kubras Schüler Najmuddin Daya Razi spricht von Weiß als zum *Islām* gehörig, gelb zu *īmān*, ›Glaube‹, dunkelblau verbindet er mit *iḥsān*, ›Wohltun‹, grün mit *iṭmi'nān*, ›Stille‹, hellblau mit *īqān*, ›wahrer Bestätigung‹, rot mit *'irfān*, ›Erkenntnis‹, und schwarz mit *hayamān*, ›leidenschaftliche Liebe und ekstatische Verwirrung‹. Schwarz ist das Licht der Essenz, des Göttlichen Selbst als enthüllendes Licht, das nicht gesehen werden kann, aber sehen läßt; es ist die Farbe des *jalāl*, der ›unauslotbaren göttlichen Majestät‹, während Gottes *jamāl*, ›Seine Schönheit‹, sich in den Farben manifestiert. Doch jenseits des Schwarzen Lichtes – dessen Erfahrung der des *fanā* gleichgesetzt werden kann – liegt der ›Smaragdberg‹ in der Farbe des Ewigen Lebens (CL 153, 160).

Es gibt noch andere Farbsequenzen, und Kubra hat erkannt, daß die Farben und Formen, die der Schüler sieht, verschiedene Bedeutungen haben können. Sie können sogar verschiedener Herkunft sein – denn als guter Psychologe weiß Kubra, daß die *khawāṭir*, die Einfälle, die während der Klausur im Herzen auftauchen können, göttlichen oder satanischen Ursprungs sein können; sie können aus dem menschlichen Herzen, aus der

niederen Triebseele, von Engeln oder von Dschinnen kommen. Deswegen braucht der Schüler immer einen Meister, der ihm sorgfältig den tieferen Sinn dieser oder jener Farbe, Form oder Idee klarmacht.

Im Zustande der Erhebung kann der Mystiker imstande sein, himmlische Bücher in ihm bis dahin unbekannten Sprachen und Schriften zu lesen und die himmlischen Namen von Dingen und Wesen zu lernen, einschließlich seines eigenen ewigen Namens, der von seinem diesseitigen Namen verschieden ist.

Die Kubrawiyya hat als *dhikr* das Glaubensbekenntnis gewählt, das, wenn man es unter den harten Bedingungen der Anfangsklausur praktiziert, nicht nur den Atem, sondern auch das Blut beeinflussen und das ganze Wesen des Schülers durchdringen soll. Dann wird er erfahren, daß der Größte Name Gottes *Allāh* ist, oder vielmehr das *h* am Ende dieses Wortes.

Eine der ungewöhnlichen Seiten in Najmuddin Kubras Psychologie ist der Begriff des *shāhid al-ghaib*, des Doppelgängers im Jenseits, der dem Mystiker an bestimmten Stellen des Pfades erscheinen mag und in gewisser Weise an Suhrawardi Maqtuls ›engelhafte Seelenhälfte‹ erinnert, die außerhalb des Körpers lebt. Mazdaistische Vorstellungen von der Personifizierung von Gedanken und Handlungen könnten den Ideen beider Mystiker zugrundeliegen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mystiker, der jenseitigen Wirklichkeiten eine solche Wichtigkeit beimaß, auch eine Theorie von *himmat* und *taṣarruf* entwickelt hat. Kubra, wie seine Zeitgenossen, war der Überzeugung, daß der Mystiker gewisse Erzeugnisse geschehen lassen kann, indem er seine geistige Energie, *himmat*, auf die Sphäre der Möglichkeit richtet, genau wie seine geistige Energie es ihm erlaubt, andere Menschen zu beeinflussen und ihre Herzen entsprechend den Notwendigkeiten des mystischen Pfades zu formen *(taṣarruf)*.

Kubras Wirkungsgebiet war Zentralasien, von wo aus sich seine Gedanken in die Türkei und nach Indien verbreiteten. Sein Schüler Najmuddin Daya Razi verließ Khwarizm, bevor die Mongolen dort einfielen, und wanderte nach Anatolien aus; in

Sivas schrieb er sein *Mirṣād ul-ʿibād*, das er dem seljukischen Herrscher von Konya, ʿAlaʾuddin Kaykobad widmete – dem Herrscher, der zu gleicher Zeit Jalaluddin Rumi und seiner Familie Zuflucht bot. Das *Mirṣād ul-ʿibād* war eines der Lieblingsbücher der persisch sprechenden Mystiker und wurde auch bald ins Türkische übersetzt. Es wurde so häufig in Indien benutzt, daß in einer seltsamen und phantasievollen Apologie des Islam gegen den Hinduismus, der *Ḥujjat al-Hind* (17. Jahrhundert), der kluge Papagei, der die Prinzessin in islamischer Doktrin unterweist, lange Stücke aus dem *Mirṣād ul-ʿibād* zitiert[29]. Eine Übersetzung ins Englische durch Hamid Algar gibt einen vorzüglichen Einblick in dieses wichtige Werk.

Ein anderer Kubrawi, ʿAlaʾuddaula Simnani (st. 1336), der seine Jugend am Ilkhanidenhof verbracht hatte, entwickelte sich zu einem ausgezeichneten mystischen Psychologen und Philosophen[30]; er wird oft genannt, weil er die Richtigkeit von Ibn ʿArabis Begriff der *waḥdat al-wujūd* bezweifelt hatte (s. Kap. VI). Deswegen wurde er auch zum Lieblingsheiligen der späteren Naqshbandis, deren Orden sich manchmal mit der Kubrawiyya vermischte.

Die Kubrawiyya wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zum wichtigsten Orden in Kashmir, als Sayyid Ali Hamadhani – der Legende nach mit siebenhundert Anhängern – dorthin auswanderte[31]. Hamadhani, der einer vornehmen Familie entstammte, genoß als Jüngling eine Sufi-Erziehung; er

29. Ibn ʿUMAR MIHRABIS *Ḥujjat al-Hind*, noch unveröffentlicht, wurde wahrscheinlich 1645 geschrieben. S. D. N. MARSHALL, *Mughals in India* (1967), Nr. 221 und 1809.

30. Zu Simnani s. H. LANDOLT, *Simnānī on Wahdat al-wujūd* (1971) ders. hers. u. übersetzt, *Correspondence spirituelle échangée entre Nour Oddin Esfarayeni ... et son disciple ʿAlaoddawleh Semnani* (1972); M. MOLÉ, *Un traité de ʿAlaʾ ud-dawla Simnani sur Ali ibn Abi Talib* (1959–60); ders., *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme* (1961) und ders., *Professions de foi de deux Kubrawis* (1961–63).

31. J. K. TEUFEL, *Hamadānī*, enthält eine Biographie des Heiligen. Zu seinen Theorien vgl. F. MEIER, *Die Welt der Urbilder bei ʿAli Hamadānī* (1950).

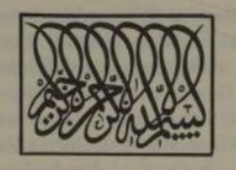
durchzog die östlichen islamischen Gebiete, einschließlich Ceylon, bis er Kashmir 1371 erreichte. Er hat verschiedene Kommentare geschrieben – einschließlich eines Kommentars zu Ibn 'Arabis *Fuṣūṣ al-ḥikam;* ferner zahlreiche andere Werke in Arabisch und Persisch, darunter einen ›Fürstenspiegel‹. Sein *'urs* wird noch heute mit großer Intensität in Srinagar gefeiert, wo seine Grabmoschee oberhalb eines hinduistischen Ritualplatzes am Stromufer steht. Sein Einfluß trug weitgehend dazu bei, muslimische Gedanken in Kashmir heimisch zu machen, einem Gebiet, das erst kurz zuvor zum Islam bekehrt worden war. Hamadhani starb 1385 in Swat; aber sein Orden blieb im Subkontinent aktiv, obgleich er seine anfängliche Stärke einbüßte und im Laufe der Zeit von der Chishtiyya, Suhrawardiyya, Qadiriyya und seit etwa 1600 der Naqshbandiyya verdrängt wurde. Trotzdem haben die Werke von Kubrawi-Heiligen die mystische Frömmigkeit in Indo-Pakistan tief beeinflußt[32].



Mevlevi-Derwisch

32. Zu einem wichtigen Mystiker der gleichen Linie, 'Aziz an-Nasafi, s. Fritz Meier, *Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi* (1953); ders., *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islam* (1946). M. Molé hat Nasafis Hauptwerk herausgegeben, *Le Livre de l'Homme parfait* (1962), das jetzt von Isabelle des Gastines übersetzt worden ist.

Theosophischer Sufismus



Suhrawardi Maqtul, der Meister der Erleuchtung

Der Hauptstrom des gemäßigten orthodoxen Sufismus war von Ghazzali systematisiert worden; aber auch seine Werke enthalten Gedanken, die sich später zu jenem Strom islamischer Theosophie entwickeln sollten, gegen die er selbst so unbarmherzig gekämpft hatte. Sein *Mishkāt al-anwār*, ›Die Lichternische‹, ist dasjenige Buch, mit dem zahlreiche spätere Sufis beginnen. Doch der deutlichste Ausdruck der Lichtmystik, wie sie die Sufis seit frühester Zeit gekannt hatten und die in diesem Werk Ghazzalis so klar dargelegt worden war, findet sich in den mystischen Theorien Shihabuddin Suhrawardis[1].

Suhrawardi ist 1153 in dem gleichen Ort in Nordwest-Iran geboren, aus dem auch der Stifter des Suhrawardiyya-Ordens stammte. Nach anfänglichen Studien zog er durch die zentralen Gebiete des Islam, bis er nach Aleppo kam, angezogen von dem Ayyubiden-Herrscher al-Malik az-Zahir, der Sufis und Gelehrte liebte. Doch die geistlichen Juristen, die den glänzenden jungen mystischen Philosophen fürchteten, konnten den König schließlich mit Hilfe seines Vaters Saladin (– des Helden der Kreuzzüge –) dazu bringen, Suhrawardi gefangenzusetzen; er starb mit 38 Jahren im Kerker. Deswegen wird er oft *maqtūl*, ›getötet‹, genannt, um ihn nicht mit den beiden anderen Suhrawardis zu verwechseln, die eine so entscheidende Rolle bei der Bildung der Sufi-Orden und der Systematisierung mystischer Lehren hatten.

Suhrawardi ist der *shaikh al-ishrāq*, der Meister der Philosophie der Erleuchtung. »Was metaphysisch als Existenz *(wujūd)* begriffen wird, fällt mit dem zusammen, was in der Urerfahrung als Licht erfahren wird *(nūr)*. So gilt in diesem Kontext: Existenz *ist* Licht[2].« Seine Lehren über diese Lichttheologie hat Suhrawardi in fast fünfzig arabischen und persischen Werken

1. H. Corbin, *Sohrawardi d'Alep* (1939) war die erste der zahlreichen Studien, die der französische Gelehrte dem *shaikh al-ishrāq* gewidmet hat. S. Bibliographie, und ferner: H. Ritter, *Philologika IX: Die vier Suhrawardi*. (1935, 1936).

niedergelegt. Sie zeigen Einflüsse von und Kritik an der peripatetischen Philosophie und Avicenna, sowie eine etwas überraschende, doch geistreiche Verbindung iranischer, hellenistischer und altorientalischer Elemente. Seine vier großen didaktischen Werke gipfeln in der *Ḥikmat al-ishrāq*, ›Philosophie der Erleuchtung‹; kürzer und verständlicher sind einige arabische und persische Schriften, unter denen *Hayākil an-nūr*, ›Die Licht-Altäre‹, besonders berühmt geworden ist. Ursprünglich auf Arabisch geschrieben, existiert es auch auf Persisch; es gibt in den islamischen Sprachen zahlreiche Kommentare dazu, und Ismail Anqarawi, der türkische Gelehrte im 17. Jahrhundert, der auch einen Kommentar zu Rumis *Mathnawī* schrieb, verfaßte eine türkische Version dieses Werkes. Die *Hayākil* sind, wie auch andere Werke Suhrawardis, Jahrhunderte lang in Indien studiert worden.

Am faszinierendsten sind einzelne symbolische Erzählungen und mystische Geschichten, in denen Suhrawardi die Seelenreise und seine Engelslehre in seltsamen, schönen Symbolen beschreibt, z. B. *ʿAql-i surkh*, ›Der Rote Intellekt‹, *Awāz-i par-i Jibrīl*, ›Der Klang der Schwinge Gabriels‹, *Lughat-i mūrān*, ›Die Sprache der Ameisen‹ (eine Anspielung auf die koranische Erzählung von Salomo und den sich beklagenden Ameisen, die oftmals von den Sufis verarbeitet worden ist); ferner *Ṣafīr-i Sīmurgh*, ›Das Flöten des Simurgh‹, jenes mythischen Vogels, der nach der Überlieferung auf dem weltumspannenden Berge *Qāf* lebt und in dem Werk von Suhrawardis Zeitgenossen ʿAttar zum Symbol des Göttlichen wurde. Suhrawardis Traktat über die Liebe beruht in erster Linie auf Avicennas Buch über das gleiche Thema. Seine *wāridāt* und *taqdīsāt*, ›Gebete‹ und ›Heiligungen‹, verschiedene Formen mystischer Anrufungen, reflektieren die ganze Weite seiner mythischen und mystischen Vorstellungen.

---

2. T. Izutsu, *The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari* (1971), S. 299.

Suhrawardi empfing seine Inspiration aus verschiedenen Quellen, unter denen besonders Hallaj erwähnt werden muß. Man kann tatsächlich zwischen beiden Mystikern Ähnlichkeiten entdecken: nicht nur in ihrem gewaltsamen Tod, sondern auch in dem »göttlichen Feuer, das Suhrawardis Seele verzehrte«[3]. Gleichzeitig hielt Suhrawardi sich auch für einen Fortsetzer der Traditionen des alten Iran und Ägyptens. Er leitet jene Weisheit, als deren wahren Vertreter er sich ansah, von Hermes ab (in islamischen Quellen Idris genannt). Durch die griechischen Philosophen, gipfelnd in Plato, habe dieser geistige Strom Dhu'n-Nun und Sahl at-Tustari erreicht, durch die persischen Könige sei er zu Bayezid Bistami und Kharaqani weitergeleitet worden, ferner zu Hallaj. Suhrawardis Versuch, die beiden Hauptströmungen vorislamischer theosophischer Tradition zu vereinigen, macht sein Werk außerordentlich wichtig für den Religionshistoriker.

Suhrawardis Haupttheorie kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

> Die Essenz des Ersten Absoluten Lichtes, Gott, schenkt fortwährende Erleuchtung, wodurch sie immer deutlicher manifestiert wird, und bringt alle Dinge ins Sein, indem sie es durch ihre Strahlen mit Leben begabt. Alles in der Welt ist von dem Licht Seiner Essenz abgeleitet, und alle Schönheit und Vollkommenheit sind die Gaben Seiner Güte; diese Erleuchtung vollkommen zu erreichen, ist das Heil[4].

Der ontologische Status eines Wesens hängt von dem Maße ab, in dem es erleuchtet oder verhüllt ist. Das Licht strahlt durch senkrechte und waagrechte Ordnungen von Engeln, die in wohldefinierten Beziehungen zueinander stehen. Suhrawardis Engelslehre ist vielleicht der anziehendste Aspekt seines Werkes. Er sieht überall Engel; denn sie sind so zahlreich wie die

3. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh*, S. 10.
4. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (1963), S. 69, eine gute Studie über Avicenna, Suhrawardi und Ibn 'Arabi.

Fixsterne, d.h. unzählig. Sie werden oft mit zoroastrischen Namen benannt; denn viele ihrer Züge sind aus der iranischen Tradition übernommen. In einer Gruppe beherrscht jeder Engel eine bestimmte Gattung. Gabriel ist der Archetyp der Menschheit, der *rabb an-nau' al-insānī;* er kann mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt werden und als solcher mit dem urewigen Geiste Muhammads, dem Prototyp und Modell der Menschheit. Alle Dinge werden ins Dasein gebracht durch den Laut der Schwingen Gabriels, die sich über die ganze Welt erstrecken. Zusätzlich zu diesem allgemeinen Schutzengel der Menschheit hat auch jede einzelne Seele ihren eigenen Schutzengel. Denn die Seele besaß früher Existenz in der Engelswelt, und »wenn sie den Leib betritt... wird sie in zwei Teile geteilt: einer bleibt im Himmel und der andere steigt hernieder in das Gefängnis oder die Festung des Körpers«[5]. Deswegen ist die Seele in dieser Welt unglücklich; sie sucht nach ihrer anderen Hälfte und muß mit ihrem himmlischen Urbild wieder vereinigt werden, um vervollkommnet zu werden und damit wieder ganz sie selbst sein.

Die Erzengel sind im Orient *(sharq)* lokalisiert, der als die Welt des reinen Lichtes ohne jede Materie aufgefaßt wird, während der Okzident die Welt der Finsternis und der Materie ist; die beiden Regionen werden durch den Himmel der Fixsterne getrennt, was bedeutet, daß man Orient und Okzident eher im vertikalen als im horizontalen Sinne verstehen sollte. Der Mensch lebt in der *ghurbat al-gharbiyya,* ›dem westlichen Exil‹; in einen Brunnen in der Stadt Qairuwan gefallen, sehnt er sich heim nach Jemen, *Arabia felix,* dem Orient des Lichtes – und er versucht, diesen strahlenden Platz während seiner Erdenreise wiederzufinden.

Die Wahl von Jemen, dem Lande, das mit der ›rechten Seite‹ verbunden ist, geschah nicht zufällig – hatte nicht Muhammad gespürt, daß der *nafas ar-Raḥmān,* ›der Odem des Barmherzigen‹, aus Jemen zu ihm kam, wo Uwais al-Qarani lebte?

5. Ebd. S.75.



Mystische Reise. Iran, um 1650. Fogg Art Museum, Cambridge, Mass.

Spätere Ishraqi-Philosophen haben auch die *ḥikmat-i yūnānī*, ›griechische Philosophie‹, mit der *ḥikmat-i yamānī*, ›jemenitischer Weisheit‹ konfrontiert, d.h. mit der mystischen Erkenntnis, die durch unmittelbare Erfahrung gewonnen wird.
Wenn man Suhrawardis Beschreibung des ›Orients der Seele‹ liest, fällt es einem schwer, nicht an die Träume der deutschen Romantiker zu denken, die im Morgenland den mythischen Orient sahen, die wahre Heimat der Menschheit, das verlorene Paradies, das Ziel der geistigen Pilgerfahrt (das in unserer Zeit



noch einmal in Hermann Hesses ›Morgenlandfahrt‹ symbolisiert worden ist). Und der Symbolismus des Jemen hat selbst die Rosenkreuzer erreicht.

Es ist klar, daß die Lage der Seele nach dem Tode von dem Grad der Erleuchtung und Läuterung abhängt, die sie während dieses Lebens erreicht hat. So ist das Leben ein dauernder Prozeß, dieses urewige Licht in seiner ganzen Reinheit wieder zu erreichen. Vollkommenheit ist nur den wenigen Erwählten geschenkt, sollte aber jedermanns Ziel sein.

Suhrawardis Philosophie wurde hauptsächlich von Schia-Philosophen übernommen und stellte ein höchst wichtiges Element in der persischen philosophischen Tradition des späten Mittelalters dar. Molla Sadra von Schiras (st. 1640) war tief von Suhrawardischen Gedanken beeinflußt, und die Perser, die nach Indien auswanderten, nahmen die Philosophie der Erleuchtung mit sich und lehrten sie in indischen mystischen Zirkeln, so daß selbst ein orthodoxer Mystiker wie Mir Dard im 18. Jahrhundert Gott mit Licht gleichsetzt – ein Gedanke, der auch ein schwaches Echo in einigen Bemerkungen Iqbals gefunden hat.

Ibn 'Arabi, der Magister Magnus[6]

Während Suhrawardis geistiges Erbe zum größeren Teil auf die persische Welt beschränkt blieb, kann man den Einfluß Ibn 'Arabis, *ash-shaikh al-akbar*, des ›Größten Meisters‹, auf die allgemeine Entwicklung des Sufismus kaum überschätzen. Für die meisten Sufis nach dem 13. Jahrhundert stellen seine Schriften den Höhepunkt mystischer Theorien dar, während die Orthodoxie niemals aufgehört hat, ihn anzugreifen.

Eine korrekte Interpretation der Gedanken Ibn 'Arabis ist schwierig. Die traditionelle Meinung im Westen ist, daß er der Vertreter des islamischen Pantheismus oder Monismus sei, und daß er durch solche monistischen Ideen die islamische Grundidee von Gott als lebendiger und aktiver Kraft zerstört habe und damit weitgehend für den Verfall echt islamischen religiösen Lebens verantwortlich sei. Anderseits sehen moderne mystische Denker, wie S. H. Nasr, Ibn 'Arabis Werk als vollständige Erläuterung dessen an, was frühere Sufis schon

6. Die *Geschichte der Arabischen Literatur* von C. Brockelmann (Bd. 2, S. 441 ff.) gibt eine Übersicht über das gewaltige Werk Ibn 'Arabis; für weitere Information s. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 Bände (1964) und die Besprechung durch J. van Ess in *Erasmus* XVII 3–4, (1965).

verstanden hatten, ohne es zu formulieren. In der Tat ist es überraschend, wie viele ihm zugeschriebenen Formulierungen sich schon in der sogenannten ›klassischen‹ Periode finden. Vielleicht war gerade die einfache Tatsache, daß er mehr ein Genius der Systematisierung als ein entrückter Mystiker war, nützlich für die folgenden Generationen, die dank ihm ein umfassendes System vorfanden, das sie verwenden konnten. Selbst Ahmad Sirhindi, im allgemeinen als Ibn 'Arabis Antagonist angesehen, mußte zugeben:

> Die Sufis, die ihm vorangingen – wenn sie überhaupt über diese Dinge sprachen – haben nur darauf angespielt und sie nicht ausgearbeitet. Die meisten, die nach ihm kamen, erwählten es, in seinen Fußstapfen zu gehen und seine Terminologie zu verwenden. Wir Späteren haben auch an den Segnungen dieses großen Mannes teilgehabt und haben eine Menge aus seinen mystischen Einsichten gelernt. Möge Gott ihm die beste Belohnung dafür geben!

Ibn 'Arabi war 1165 in Murcia, Spanien, geboren und wurde von zwei heiligen Frauen erzogen; eine davon war Fatima von Cordova (s. Anhang 2). Man sagt, er habe während seines Aufenthaltes in Cordova den Philosophen Averroes getroffen, der Hofarzt der berberischen Dynastie der Almohaden von Marokko war. In Tunesien studierte Ibn 'Arabi Ibn Qasys *Khal' an-na'lain,* ›Das Ausziehen der beiden Schuhe‹, ein Buch, von dem Ibn Khaldun 150 Jahre später schrieb, es sollte wegen seiner heterodoxen Gedanken besser verbrannt oder abgewaschen werden[7]. Der Autor dieses ›fragwürdigen‹ Werkes war der Gründer einer mystisch-politischen Gruppe, der *murīdūn,* gewesen, die um 1130 in einen Aufstand gegen die almoravidischen Herrscher in Algarve in Südportugal verstrickt waren.

Ibn 'Arabi hat gewiß die Werke des Ibn Masarra von Cordova studiert, der um 900 über die läuternde Erleuchtung gespro-

7. Ibn Khaldun, *Shifā' as-sā'il,* ed. M. Ibn Tawit at-Tanci (1957), S. 170: Ibn Khalduns *fatwā* gegen ketzerische Sufis.

chen hatte und unter die Mystiker-Philosophen eingereiht wird. Vielleicht waren die Muslime im Westen im allgemeinen eher zu einer philosophischen oder theosophischen Interpretation der Religion geneigt, im Gegensatz zur enthusiastischen Haltung vieler Mystiker in den östlichen Gebieten – dies sind jedenfalls Züge, die man auch bei einigen mystischen Bruderschaften beobachten kann.

Im Jahre 1201 wurde Ibn 'Arabi inspiriert, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Dort traf er eine hochgebildete junge Perserin. Von ihrer Schönheit und Intelligenz entzückt, verfaßte er den *Tarjumān al-ashwāq*, ›Dolmetsch der Sehnsüchte‹, anmutige Verse in der besten Tradition klassisch-arabischer Poesie[8]. Er selbst interpretierte das Büchlein später im mystischen Sinne, wie viele Sufis das mit ihren Gedichten tun. Weitere Reisen führten Ibn 'Arabi, der behauptete, die *khirqa* von Khidr selbst erhalten zu haben, nach Kairo und nach Konya, der Hauptstadt der Rum-Seldschuken. Der junge Sadruddin Qonawi, sein Stiefsohn (st. 1274), wurde sein wichtigster Interpret. Der Meister besuchte auch Bagdad und ließ sich schließlich in Damaskus nieder, wo er 1240 starb; sein Grab wird noch immer von Frommen besucht.

Ibn 'Arabi hat eine fast unübersehbare Menge von Werken verfaßt, unter denen *al-Futūḥāt al-makkiyya*, ›Die Mekkanischen Offenbarungen‹, in 560 Kapiteln, und die *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ›Ringsteine der göttlichen Weisheit‹ am populärsten wurden[9]. Der Naqshbandi-Mystiker Muhammad Parsa im 15. Jahrhundert verglich die *Fuṣūṣ* der Seele und die *Futūḥāt*

8. *The Tarjumān al-ashwāq, A Collection of Mystical Odes*... in der Ausgabe und Übersetzung von R. A. Nicholson (1911) mit einem feinen neuen Vorwort von Martin Lings (1978) ist noch immer die beste Einführung.

9. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1946), 1970 von Hans Kofler als *Ringsteine der Weisheit* unbefriedigend ins Deutsche übersetzt. Eine Teilübersetzung ist Titus Burckhardt, *La sagesse des prophètes* (1955); wie seine Schriften ohnehin auf den Lehren Ibn 'Arabis basieren. Eine recht gute Übertragung der *Fuṣūṣ* stammt von R. J. W. Austin (1980). Im späten 18. Jahrhundert ist das in der ganzen islamischen Welt benutzte Buch sogar in Urdu-Verse übersetzt worden, s. Maulana Abdas Salam Nadwi, *Shi'r al-Hind*, Bd. 2, S. 209 (A'zamgarh ca.

dem Herzen (N 396); spätere Naqshbandis waren reservierter in ihrem Urteil, falls sie die Theorien in diesen Büchern nicht gleich ganz verdammten.

Die *Futūḥāt* waren, wie ihr Verfasser behauptet, ihm von Gott durch den Engel der Inspiration diktiert, während die *Fuṣūṣ*, ein Bändchen mit 29 Kapiteln über Prophetologie, vom Propheten inspiriert waren. Jeder ›Ringstein‹ spricht von der menschlichen und geistigen Natur eines der neunundzwanzig Propheten; damit wird derjenige Aspekt der göttlichen Weisheit, der in dem betreffenden Propheten enthüllt ist, dargelegt. Das Buch wurde so populär, daß die Dichter mit seinem Titel spielen konnten, wie etwa Jami, ein großerer Bewunderer Ibn 'Arabis, seinen Geliebten anredete:

> Wenn der Verfasser der ›Ringsteine‹ deine Lippen
> gesehen hätte,
> hätte er hundert ›Ringsteine‹ über die Weisheit des
> Messias geschrieben[10].

Denn die Lippe des Geliebten ist in der traditionellen Bildersprache ebenso lebenspendend wie der Atem Jesu und ähnelt gleichzeitig dem Rubinsiegelstein in Form und Farbe. Ein solcher Vers setzt voraus, daß jeder Leser mit dem Inhalt der *Fuṣūṣ* vertraut war.

Eine Übersetzung der *Fuṣūṣ* in eine westliche Sprache ist außerordentlich schwierig; der Stil ist so konzis, daß er sich zwar im Original höchst elegant liest, während für nichtmuslimische Leser ein ganz ausführlicher Kommentar zum Verständnis erforderlich wäre. Einflüsse von Gnostizismus, Hermetismus

---

1936). Die erste gründliche Studie über Ibn 'Arabi in Europa stammt von H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (1919); leider ist das gelehrte Werk bei den modernen, englischsprachigen Ibn 'Arabi-Verehrern nicht bekannt. Für einen Teilaspekt von Ibn 'Arabis Werk s. A. Jeffery, *Ibn al-'Arabī's Shajarat al-kaun* (1959), jetzt als Buch in Lahore erschienen. In den letzten Jahren ist eine wachsende Anzahl von englischen und französischen Arbeiten über Ibn 'Arabi erschienen, und ganze Studiengruppen haben sich in England und Frankreich seinem Werk gewidmet.

10. Jami, *Dīwān*, S. 470.

und Neuplatonismus lassen Ibn 'Arabis Werke sehr kompliziert erscheinen und legen dem Übersetzer oft unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg. Deswegen sind die Interpretationen seines Werkes auch so verschieden.

In seiner Dissertation (1935), die Ibn 'Arabis mystischem System gewidmet war, hatte A. A. Affifi behauptet, daß er reiner Pantheist sei, was er mit seiner Diskussion der Liebestheorien zu beweisen sucht:

> Ibn 'Arabis Pantheismus ist klar, wenn er sagt, daß das letzte Ziel der Liebe ist, die Liebe wirklich zu kennen, daß die Wirklichkeit der Liebe aber identisch mit Gottes Wesen ist. Liebe ist nicht eine abstrakte Qualität, die dem Wesen zugefügt ist. Sie ist nicht eine Beziehung zwischen einem Liebenden und einem geliebten Objekt. Das ist die wahre Liebe der ›Gnostiker‹, die kein einzelnes Objekt der Liebe kennen…
>
> Wenn mein Geliebter erscheint,
> mit welchen Augen sehe ich Ihn?
> Mit Seinem Auge, nicht mit dem meinen;
> denn niemand sieht Ihn als Er selbst[11].

Ibn 'Arabi sieht die Offenbarung Gottes aus dem Reinen Sein, *'amā*, der absoluten Innerlichkeit, in der Welt der geschaffenen Dinge wie folgt: »Wir selbst sind die Attribute, mit denen wir Gott beschreiben; unsere Existenz ist geradezu eine Vergegenständlichung Seiner Existenz. Gott ist für uns notwendig, damit wir existieren können, während wir notwendig für Ihn sind, damit Er Sich für Sich Selbst manifestiert.

> Ich gebe Ihm auch Leben, indem ich Ihn in meinem Herzen kenne.«[12]

Dieser letzte Satz erinnert an die Verse des deutschen Barock-Mystikers Angelus Silesius im 17. Jahrhundert oder an Zeilen in

---

11. A. A. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid'Dīn Ibnul-'Arabī* (1936), S. 172.
12. H. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice*, S. 182.

Rilkes ›Stundenbuch‹[13]. Ein Vers im *Tarjumān al-ashwāq* sagt:

Er preist mich und ich preise Ihn,
Er betet mich an, und ich bete Ihn an –
Wie kann Er unabhängig sein,
wenn ich Ihm helfe und Hilfe leiste!
Dadurch, daß ich Ihn kenne, schaffe ich Ihn.

R.A. Nicholson, der diese Theorien interpretiert, kommt zu dem Schluß, daß »die korrelativen Bezeichnungen eigentlich nur Namen für verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit sind, wobei jeder Aspekt notwendigerweise des anderen bedarf und mit ihm austauschbar ist. Je nach dem Standpunkt ist Gott (aktuell) Mensch und der Mensch ist Gott, oder Gott (konzeptuell) ist nicht Mensch und der Mensch ist nicht Gott« (MC 121). Schöpfer und Schöpfung sind wie Wasser und Eis, das gleiche Sein in verschiedenen Gestalten und Manifestationen (NS 99) – ein gern von Dichtern verwendetes Bild.

Ibn 'Arabis System wird im allgemeinen mit dem Ausdruck *waḥdat al-wujūd*, ›Einheit des Seins‹, bezeichnet. Die korrekte Übersetzung dieses Ausdrucks liefert uns den Schlüssel zu den meisten seiner anderen Theorien. Marijan Molé hat darauf hingewiesen, wie schwierig es ist, *wujūd* richtig zu übersetzen (MM 59–62); das Arabische hat, wie andere semitische Sprachen, kein Verb, um ›sein‹ auszudrücken. Der Ausdruck *wujūd*, der meist als ›Sein‹, ›Existenz‹ übersetzt wird, heißt im Grunde ›Finden‹, ›Gefundenwerden‹, und ist damit dynamischer als reine ›Existenz‹. So ist *waḥdat al-wujūd* nicht einfach ›Einheit des Seins‹, sondern auch die Einheit der Existentialisierung und eine Perzeption dieses Aktes; so wird es manchmal fast synonym mit *shuhūd*, ›Kontemplation‹, ›Schau‹, ›Zeugnis‹, so daß die Begriffe *waḥdat al-wujūd* und *waḥdat ash-shuhūd*,

---

13. ANGELUS SILESIUS (st. 1677) sagt z.B. im *Cherubinischen Wandersmann:*
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben –
Werd ich zunicht, muß er sogleich den Geist aufgeben.
Und Rilke fragte im *Stundenbuch:*
Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug – wenn ich zerscherbe…

die von späteren Mystikern, vor allem in Indien, so gründlich diskutiert wurden, gelegentlich austauschbar werden (MM 61; vgl. N 408).

Alles erhält sein *wujūd*, seine ›Existenz‹, dadurch, daß es von Gott ›gefunden‹, d.h. ›erkannt‹ wird, und »nur jene Seite, die sich Gott zuwendet, ist real; der Rest ist reines Nichtsein« (MM 97). Das würde zur Folge haben, daß Ausdrücke wie ›Pantheismus‹, ›Panentheismus‹ und selbst Massignons Ausdruck ›existentieller Monismus‹[14] zu revidieren wären, weil das Konzept der *waḥdat al-wujūd* keine substantielle Kontinuität zwischen Gott und Seiner Schöpfung einschließt. In Ibn 'Arabis System wird eine Transzendenz, die durch alle Kategorien, die Substanz eingeschlossen, geht, beibehalten. Gott ist jenseits aller Qualitäten – sie sind weder Er noch anders als Er – und Er manifestiert sich nur vermittels der Namen, nie aber durch Sein Wesen. Auf der Ebene des Wesens ist Er unerfaßbar, da er alle Begriffe transzendiert, und nicht erfahrbar, da Er selbst nichtrationale Erkenntnis übersteigt. Das heißt, daß die aktuellen Geschöpfe in ihrer Existenz nicht mit Gott identisch sind, sondern nur Reflektionen Seiner Attribute darstellen.

Das Hauptproblem der Interpretation scheint im Gebrauch des Wortes ›Transzendenz‹ zu liegen, das man in der westlichen Philosophie sicher nicht anwenden würde, wenn man von Ibn 'Arabis Gott so spricht: »Durch Sich selbst sieht Er Sich selbst... Niemand sieht Ihn außer Ihm, kein gesandter Prophet, kein vervollkommneter Heiliger, kein nahegebrachter Engel kennt Ihn. Sein Prophet ist Er, und Sein Senden ist Er, und Sein Wort ist Er; Er hat sich selbst mit Sich selbst zu Sich selbst gesandt.«[15] Das klingt nicht gerade wie die Beschreibung eines ›transzendenten‹ Gottes!

Sowohl Henry Corbin als auch S.H. Nasr haben sich mehrfach

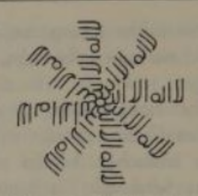
14. L. Massignon, *L'alternative de la pensée mystique en Islam: Monisme existentiel ou monisme testimonial* (1952). Massignon hat immer die Meinung vertreten, daß der *monisme testimonial* typisch islamisch ist: er entspricht historisch der Haltung der ‚nüchternen' Sufis.

15. Nasr, *Three Muslim Sages*, S. 107.

mit der nicht-pantheistischen Interpretation von Ibn 'Arabis Anschauungen befaßt; sie haben versucht, die Wichtigkeit der Theophanien zu zeigen, sowie die zentrale Rolle dessen, was Corbin ›schöpferische Imagination‹ *(imagination créatrice)* nennt. Dann kann man die Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen in ganz einfachen Linien so zusammenfassen: »Der Absolute fühlte Sehnsucht in Seiner Einsamkeit; und gemäß der Tradition ›Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; so schuf Ich die Welt‹, brachte Er die Schöpfung als Spiegel für Seine *tajalliyāt*, Seine Manifestationen, hervor.«

Der ›pathetische Gott‹ brachte die benannten Dinge um der urewigen Traurigkeit der göttlichen Namen willen ins Sein. Der unendliche Durst des pathetischen Gottes wird gewissermaßen in dem unendlichen Durst Seiner Geschöpfe widergespiegelt, die Heimweh haben; der Begriff *khamyāza* (wörtlich ›gähnen‹), d.h. das unendliche Sehnen (– wie die Sehnsucht der Küste, den ganzen Ozean zu umarmen –), der eine so wichtige Rolle in der späteren indo-islamischen Dichtung spielt, könnte seine Wurzel in dieser Vorstellung vom gegenseitigen Sich-Sehnen zwischen Schöpfer und Geschöpfen haben. Schöpfung ist »die Ausgießung von Sein auf die himmlischen Archetypen«[16]; es ist, als ob die Glasstückchen eines Spiegels von Licht getroffen würden, so daß sie dadurch farbig und damit sichtbar würden. Auch kann man die Schöpfung der Artikulation vergleichen – hatte nicht der Koran vom *nafas*, dem ›Odem‹ des Herrn gesprochen, der in Adam oder Maria eingehaucht ward, um ein neues Wesen zu schaffen? Das Reine Sein hatte gewissermaßen seinen Atem angehalten, bis es das nicht länger konnte – und so erschien die Welt als *nafas ar-Raḥmān*. Wie im Atmen wird das Universum in jedem Augenblick geschaffen und vernichtet; es wird in den transzendenten Ursprung zurückgenommen, genau wie der Atem in die Lungen zurückgenommen wird. Und die große Bewegung des Kommens und

16. Nasr, *Three Muslim Sages*, ibd.



Glaubensbekenntnis in Form eines Mandala

Gehens ist symbolisch dargestellt in den beiden Teilen des Glaubensbekenntnisses –*lā ilāh* weist auf die Emanation von ›Dingen außer Ihm‹ hin, und *illā Allāh* auf ihre Rückkehr zu Ihm, der immerwährenden Einheit.

Diese Schöpfung kann in verschiedenen kosmischen Ordnungen gesehen werden, die voreinander verhüllt sind. Das göttliche Wesen selbst wird *hāhūt* genannt, abgeleitet vom Buchstaben *h*, dem Buchstaben des Wesens, und Ibn 'Arabi soll eine Vision der höchsten göttlichen Wesenheit gehabt haben, die ihm in der Gestalt des Wortes *hu*, ›Er‹, leuchtend in den Armen des Endbuchstabens *h* entgegenstrahlte[17]. Die göttliche Natur, die sich selbst offenbart, wird *lāhūt* genannt; die geistige Existenz jenseits der Formen ist *jabarūt*, wo die göttlichen Anordnungen und geistigen Kräfte lokalisiert sind. Dieser Ebene folgt die *malakūt*, die Engelswelt, während der Ort der Menschheit und Schöpfung *nāsūt* ist. Ibn 'Arabi und seine Nachfolger haben zwischen *jabarūt* und *malakūt* eine *'ālam al-mithāl* genannte Sphäre eingefügt, wo die Existentialisierung stattfindet; das ist die Sphäre, zu der das hohe Streben *(himmat)* und die Gebete der Heiligen reichen, um geistige Energien freizusetzen und gewisse Möglichkeiten zu aktualisieren[18]. Die faszinierendste Seite der Theorien Ibn 'Arabis ist die ständige Beziehung zwischen Namen und Benanntem. Nicht

17. CORBIN, *Imagination créatrice et prière créatrice*, S. 171.

18. Fazlur RAHMAN, *Dream, Imagination, and 'ālam al-mithāl* (1964–65; auch in G. E. VON GRUNEBAUM and Roger CAILLOIS, *The Dream and Human Societies* (1966), S. 409ff.

nur ist jeder der achtundzwanzig Grade der Emanation mit einem göttlichen Namen verbunden (so ist der Gottesthron Platz der Manifestation von *al-Muḥīṭ*, ›der Allumfassende‹, die vegetabilische Welt von *ar-Rāziq*, ›der Ernährer‹, usw.)[19], sondern jeder göttliche Name ist der *rabb*, der ›Herr‹ eines geschaffenen Dinges, das somit sein *marbūb* ist. Die Namen können mit Archetypen verglichen werden, mit Formen, durch die die schöpferische Energie geleitet wurde, um spezielle Wesen hervorzubringen. Der *rabb* in seiner Manifestation bleibt Herr, und der *marbūb* bleibt Diener, ›der einen Herrn hat‹; aber Gott wird zum Spiegel, in dem der Mensch seine eigene Realität schaut, und der Mensch wiederum wird zum Spiegel, in dem Gott Seine Namen und Qualitäten schaut[20].

Der Gedanke einer Beziehung zwischen Namen und Benannten könnte zur Formung eines Lieblingssymbols der späteren persischen mystischen Dichtung beigetragen haben, nämlich der des Ringsteins (wozu auch die Beziehung zu den »Ringsteinen der Weisheit« beigetragen haben mag). Das Herz des Shaikhs wurde als Siegelring angesehen, auf dem die göttlichen Namen und Attribute eingegraben sind, die er nun wieder seinem Schüler einprägt, der dem Siegelwachs vergleichbar ist (MC 287). Rumi vergleicht den Mystiker, der sich selbst völlig in Gott verloren hat, mit dem Siegelring, der Gottes Namen trägt, und die indo-persischen Sufi-Dichter verwendeten das Bild in der Weise, daß »die Seele rein wie der Stein wird, auf dem der Name Gottes graviert werden soll«, so daß von dem wertlosen Stein weder Name noch Spur bleibt, sondern alles mit Seinem Namen erfüllt wird.

> Such' nichts anderes von uns als den Namen von
> jemandem –
> gleich dem Ringstein sind wir der Platz der Manifestation
> der Namen,

19. S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi* (1970) ist eine nüchterne Sammlung von Texten mit Übersetzung.
20. Nasr, *Three Muslim Sages*, S. 116.

sang Mir Dard im 18. Jahrhundert, obgleich er im allgemeinen Ibn ʿArabis Gedanken ablehnte[21].

Die Theorie von Namen und Benannten schließt auch ein, daß es für jedes menschliche Wesen eine bestimmte Form der Religion gibt. Der Gläubige kann nur in der Form des Glaubens, den er bekennt, Visionen haben; der Muslim wird etwas anderes schauen als der Christ oder der Jude. Wir werden hier an den indischen Mythos von den *gopis* erinnert, deren jede Krishna als Geliebten in der Form sah, die sie sich vorstellte und die gewissermaßen zu ihr gehörte. Denn Name und Benanntes sind voneinander abhängig und sind durch eine *unio sympathetica* vereint.

Ibn ʿArabi wird meist als Advokat religiöser Toleranz gepriesen, und jeder, der das Ideal »mystischer Toleranz und Indifferenz« zeigen will, pflegt seine Verse zu zitieren:

Mein Herz ward fähig, jede Form zu tragen,
Gazellenweide, Kloster wohlgelehrt,
ein Götzentempel, Kaʿba eines Pilgers,
der Thora Tafeln, der Koran geehrt:
Ich folg' der Religion der Liebe, wo auch
ihr Reittier zieht, hab' ich mich hingekehrt.[22]

Doch diese scheinbar so tolerante Bemerkung enthält eher eine Feststellung über den hohen geistigen Rang des Verfassers: »Die Form Gottes ist für ihn nicht länger die Form dieser oder jener Religion unter Ausschluß aller anderen, sondern seine eigene ewige Form, die er am Ende seines *ṭawāf* trifft«[23]. Es ist damit höchstes Selbstlob, Anerkennung einer Erleuchtung, die weit jenseits der »Erleuchtung durch die Namen« liegt, aber keine Toleranz, wie sie den Massen gepredigt wird.

Ein Aspekt der Theorien Ibn ʿArabis verdient besondere Erwähnung: es ist die Rolle, die dem weiblichen Element

21. Dard, *Dīwān-i fārsī* (1892–3), S. 7, 56, 84, 147; ders. *Urdu Dīwān* (1962), S. 118 für dieses Bild.
22. Ibn ʿArabi, *Tarjumān al-ashwāq*, Nr. 11, Zeile 13–15.
23. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice*, S. 180.

zugeschrieben wird (Das Wort für ›Essenz‹, ›Wesen‹, *dhāt*, ist im Arabischen feminin, so daß er sogar vom »weiblichen Schöpfer« sprechen konnte, dem »Geheimnis des mitleidvollen Gottes« – s. Anhang 2). Sein moderner Kritiker definiert solche Interpretation als »parasexuellen Symbolismus, der in seinen Gedanken überreich vertreten« ist[24]; denn selbst Adam war sozusagen weiblich, weil Eva aus ihm geboren wurde. Und es ist wirklich für einen Uneingeweihten nicht leicht, das Schlußkapitel aus den *Fuṣūṣ* zu lesen, in dem die Meditation über Muhammad, das Siegel der Propheten und Heiligen, sich auf das *ḥadīth* konzentriert: »Gott hat mir drei Dinge lieb gemacht: Parfüm und Frauen, und mein Herzenstrost ist im Gebet.«

Einer der Pfeiler in Ibn 'Arabis System ist die Verehrung Muhammads, der in seiner Theorie die Rolle des Vollkommenen Menschen übernimmt. Er ist die totale Theophanie der göttlichen Namen, das gesamte Universum in seiner Einheit, wie das göttliche Wesen es sieht. Muhammad ist der Prototyp des Universums wie der des Menschen; denn er ist ein Spiegel, in dem jedes das andere erblickt. Der Vollkommene Mensch ist notwendig für Gott als das Medium, durch das Er erkannt und manifestiert wird. Er ist »wie die Pupille im Auge der Menschheit« (MC 300, 117). Die ›Muhammadanische Realität‹, *ḥaqīqa muḥammadiyya*, trägt in sich selbst das göttliche Wort, das sich in seinen Einzelheiten durch die Propheten und Gesandten offenbart, bis es seine Fülle wiederum im Propheten des Islam erreicht. Ein moderner französischer Nachfolger Ibn 'Arabis hat diese Theorie des Meisters, wie er sie in seiner *Risālat al-aḥadiyya*, ›Über die göttliche Einheit‹ darstellt, folgendermaßen zusammengefaßt:

> Dans l'Absolu, l'Envoyé n'est point l'Envoyé, mais l'Absolu, en face de l'Absolu, il est à la fois le ›Réceptacle‹ et l' ›Effusion‹ qui le remplit; au regard du relatif, il est l'Envoyé de l'Absolu, Son Don; autant qu'être relatif, il

24. Fazlur Rahman, *Islam* (1966), S. 146.

> est ›le Prophète illettré‹ et réceptif envers son propre aspect de l'Envoyé, de ›Descente‹ ou ›Révélation‹ divine; enfin, le Prophète est révélateur et actif en face du monde qui reçoit, par son intermédiaire, le Message suprême.[25]

Der Vollkommene Mensch ist derjenige, der in sich alle Möglichkeiten des Seins realisiert hat, er ist sozusagen das Vorbild für alle; denn jedes Wesen ist ja aufgerufen, seine eingeborenen Möglichkeiten im Zusammenklang mit dem göttlichen Namen, der sein spezieller *rabb* ist, zu verwirklichen. Jedoch können nur die Propheten und Heiligen diese Stufe erreichen. Iqbals Gedanken über den Vollkommenen Menschen als dem, der seine individuellen Möglichkeiten zur vollen Blüte entwickelt hat, sind eher aus diesen Theorien abgeleitet als aus dem Nietzsche'schen Übermenschen.

Selbst wenn Ibn 'Arabi behauptet haben mag, kein System geschaffen zu haben, hat sein scharfer, klarer Intellekt ihn doch gewiß dazu geführt, seine Erfahrungen und Gedanken in eine bestimmte Form zu gießen, und der Einfluß seiner Terminologie auf spätere Sufis zeigt, daß sie seine Ideen als eine handliche Systematisierung dessen auffaßten, was nach ihrer Ansicht die wahre Essenz des Sufismus darstellte. Es gibt keinen Zweifel, daß diese theosophische Mystik anziehend ist, weil sie eine einfache Antwort auf die meisten Probleme von Sein und Werden, von Schöpfung und Rückkehr bietet.

Dieses System ist aber genau das Gegenteil der Lehren des orthodoxen Islam, wie ein moderner islamischer Denker, Fazlur Rahman, meint, der hier dem führenden hanbalitischen Theologen des Mittelalters, Ibn Taimiya (st. 1328) folgt: »Ein vollständig monistisches System, wie fromm und bedacht es auch zu sein behaupten mag, kann schon durch sein Wesen unmöglich die objektive Gültigkeit moralischer Richtlinien ernstnehmen.«[26] Denn hier stammen Gut und Böse beide von

25. Léo Schaya, *La doctrine soufique de l'Unité* (1962), S. 68.
26. Fazlur Rahman, *Islam*, S. 146; Ibn Taimiyya hat seine Meinung dargelegt in seinem Werk *Ar-radd 'alā Ibn 'Arabī wa'ṣ-ṣūfiya*, in *Majmū'a rasā'il shaikh al-islām Ibn Taimiyya* (1348h 1929–30).

Gott, und so sehr Muhammad die Manifestation des Namens *al-Hādī*, ›der Rechtleitende‹, ist, so sehr ist Satan die Manifestation des Namens *al-Muḍill*, ›der Irreleitende‹. Alles ist in vollkommener Ordnung – das ist der Sinn von Gottes *raḥma*, ›Barmherzigkeit‹.

Hat die einfache Formulierung der ›Einheit des Seins‹ zum Niedergang des Islam beigetragen, vor allem in ihrer vereinfachten und gefährlichen Kondensierung in die Worte *hama ūst* ›Alles ist Er‹, die keinen Raum mehr für die feinen Unterschiede ließ, die Ibn 'Arabi selbst noch beibehalten hatte? Wurde die Umformung des klassischen Sufismus mit seinem Nachdruck auf *'amal*, ›religiöses Werk‹, ›Aktivität‹, nicht vollständig ersetzt durch *'irfān*, ›Gnosis‹, ›theosophische Erkenntnis‹, wie sie nun durch ein geniales System ermöglicht wurde? Hans Heinrich Schaeder hat in seinem wichtigen Aufsatz über den Vollkommenen Menschen, den er 1925 veröffentlichte, Hallaj und Ibn 'Arabi einander gegenübergestellt und gesagt:

> Die Erfüllung der islamischen Offenbarung durch vollständige liebende Hingabe an Gott, wie sie dem ursprünglichen Islam eigen ist und von Hallaj zur vollen Bewußtwerdung gebracht wurde, indem er sie in seinem Leben und seinem Märtyrertod verwirklichte, wurde bei Ibn 'Arabi durch eine Systematisierung der Weltdeutung ersetzt, die es nicht länger mit aktiver, sondern nur mit kontemplativer Frömmigkeit zu tun hat[27].

Man mag jetzt ein tieferes Verständnis für Ibn 'Arabis System haben, als das vor über fünfzig Jahren möglich war; aber die Diskussion über seine Rolle – positiv oder negativ – wird voraussichtlich niemals enden, solange es zwei verschiedene Annäherungsmöglichkeiten an das mystische Ziel gibt: den mehr emotionalen, voluntaristischen Weg durch Aktivität und Willenseinheit, oder den mehr intellektuellen Weg durch Kontemplation und Gnosis.

---

27. H. H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung* (1925).

Ibn al-Farid – der mystische Dichter

Es hat sich eingebürgert, den Namen Ibn 'Arabis zusammen mit dem seines Zeitgenossen Ibn al-Farid zu nennen, so verschieden diese beiden arabisch schreibenden Mystiker des 13. Jahrhunderts auch waren. Hier die überragende Persönlichkeit des aus Spanien gebürtigen Theosophen, der seine Erkenntnis und Erfahrung in wenigen Versen und einem geradezu unerschöpflichen Strom von Prosawerken ausdrückte; dort der empfindsame Dichter und Gelehrte aus Kairo, der zunächst ein einsames Leben am Berg Muqattam und dann fünfzehn Jahre lang im Hijaz führte, aber schließlich in seine Heimat zurückkehrte, wo er 1235 dahinschied – fünf Jahre, bevor Ibn 'Arabi in Damaskus starb. Sein kleines Grab liegt am Ende der Qarafa in Kairo zu Füßen des Muqattam.

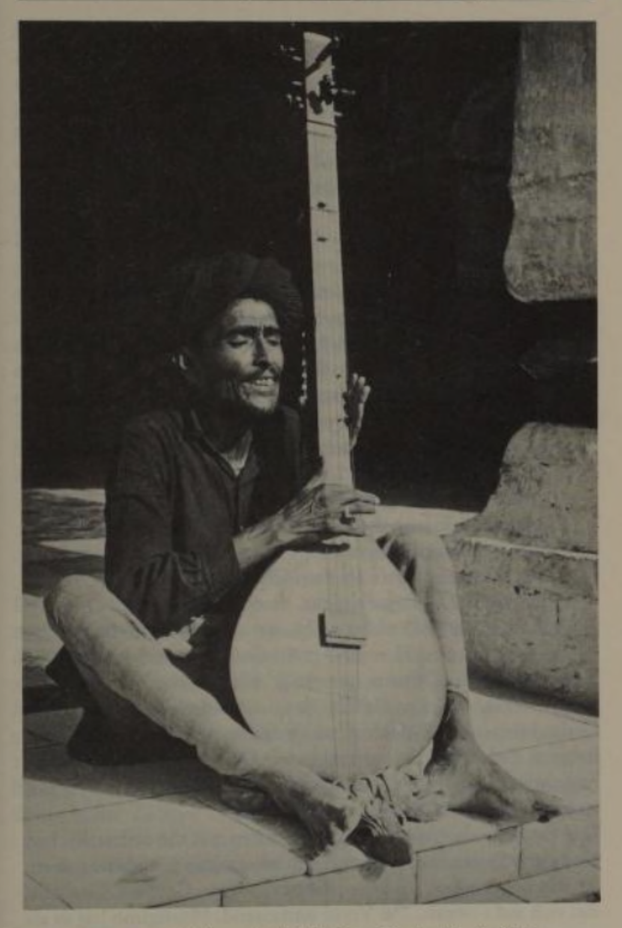
Ibn al-Farid kondensierte seine mystischen Erlebnisse in einer kleinen Zahl arabischer Gedichte von auserlesener Schönheit, ganz im Stile klassischer arabischer Dichtung; doch er schrieb keine Prosa. Sein meisterlicher Interpret, R. A. Nicholson, schreibt über seine Poesie: »Sein Stil und seine Diktion ähneln eher den erlesensten, feinsten Goldschmiedearbeiten als den Erstlings-Früchten göttlicher Inspiration« (NS 167). Wenn man seine komplizierten Verse liest, fragt man sich, wie sie in einem Zustand der Entrückung entstanden sein können (wie es die Überlieferung behauptet). In Form und Inhalt sind diese Gedichte absolut arabisch; sie offenbaren die Freude der Araber an Wortspielen, Wurzelableitungen und Diminutiven und drücken die Liebe zum Absoluten in Bildern aus, die aus der vorislamischen Tradition stammen, und das geliebte Wesen wird mit Mädchennamen aus der altarabischen Dichtung – wie Laila oder Salma – angeredet.

Ibn al-Farids Dichtung hat das Interesse europäischer Arabisten schon zu Beginn der orientalischen Studien auf sich gezogen. Zunächst versuchten französische Orientalisten, seine überaus verfeinerte mystische Poesie zu erforschen, und 1828 übersetzte Grangeret de Lagrange eines seiner Gedichte; ihm

folgte der Meister der arabischen Studien, Silvestre de Sacy. J. von Hammer-Purgstall wagte sogar, Ibn al-Farids größtes Gedicht, die *Tā'iyya,* in etwas zu übersetzen, was er für deutsche Poesie hielt; doch der Sinn ist nur selten voll erfaßt, so daß Nicholson ironisch meinte, »die *Tā'iyya* hatte das Unglück, von Hammer übersetzt zu werden«. Italienische Gelehrte haben diesem Gedicht zu Beginn unseres Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit zugewandt – I. di Matteo 1917, Nallino 1919; eine Lösung des literarischen Streites, der durch ihre verschiedenen Auslegungen entstanden war, wurde durch Nicholson erreicht, der den tiefschürfendsten Aufsatz über Ibn al-Farid geschrieben hat. Schließlich wurde das Werk dieses Mystikers in den fünfziger Jahren noch einmal von A.J. Arberry untersucht und übertragen.
Zwei Gedichte aus dem schmalen Diwan Ibn al-Farids sind besonders berühmt geworden. Eines ist die *Khamriyya,* die ›Wein-Ode‹, die den Wein der himmlischen Liebe beschreibt, der Wunder wirkt:

Wir tranken einst auf das Wohl
des Freunds, des Geliebten, Wein:
Eh' man noch die Traube schuf,
da flößte er Rausch uns ein.
Der Vollmond war sein Pokal,
Er selbst war die Sonn', die kreist
Durch Neumond, und mischt du ihn,
Erglänzet der Sterne Schein.
Und wär' nicht sein süßer Duft –
Wer führte zur Schenke mich?
Was täte die Phantasie,
Könnt' er nicht den Glanz ihr leihn?
Und nennst du im Stamme ihn,
so werden die Brüder gleich
Ganz trunken, berauscht – jedoch
von Schande und Sünde rein…
Er stieg aus dem tiefsten Grund
der Weinkrüge auf, entschwand,

Und nichts als der Name blieb
von ihm noch zurück allein.
Doch kommt einem Manne er
einmal wieder in den Sinn,
So wohnet das Glück in ihm,
es fliehen ihn Not und Pein.
Und hätten die Zecher nur
das Siegel des Krugs erblickt,
Das hätte sie schon berauscht,
eh' sie noch geschmeckt den Wein!
Und hätt' man den Staub besprengt
am Grab eines Toten nur:
Der Geist kehrte wieder ihm,
belebt würde sein Gebein.
Hätt' man in den Schatten nur
des Walls, wo die Rebe wächst,
Gelegt einen Kranken: leicht
könnt' man ihn von Qual befrein!
Und brächte zur Schenke man
Gelähmte – sie gingen gleich;
Es spräche der Stumme schon,
hört' er von des Duftes Weih'n!
Und schwebte sein Wohlgeruch
im Osten, und wär' im West
ein Kranker, der nichts mehr riecht –
Duft-Sinn könnt' er ihm verleihn.
Und färbte sein Glas die Hand
des Zechers, der's anfaßt, rot:
Der irrte nicht mehr zur Nacht –
er trägt ja des Pol-Sterns Schein.
Und käm' er verschleiert nah
dem Blinden, so säh' er hell;
Der Taube gewinnt Gehör,
gießt man aus dem Krug nur ein...
Ganz rein, doch wie Wasser nicht,
ganz zart, aber nicht wie Luft;



Musikant an einem Heiligengrab in Sind. Foto: Dr. Jan Marek, Prag.

Ein Geist, aber ohne Leib,
ein Licht, doch nicht Feuerschein...

Während sich das Weingedicht verhältnismäßig leicht übersetzen und verstehen läßt, bieten die reinen Liebesgedichte mit ihrer komplizierten Diktion und ihrer zarten Bildersprache dem Übersetzer große Schwierigkeiten. Manchmal aber erreicht Ibn al-Farid solch eine Zartheit des Gefühls und eine solche Reinheit der Bilder, daß seine Verse den Leser unmittelbar ansprechen, wie etwa in dieser Passage aus dem Gedicht, das auf *j* reimt:

Es sieht ihn, sei er fern auch, jedes Glied doch,
In jedem zarten, klaren, holden Wesen,
Im Lied der Laute und der sanften Flöte,
wenn sie in süßen Melodien sich mischen,
in baumbestandener Gazellenweide,
in Dämm'rungskühle und beim Morgenglanze,
im Tropfenfall aus feinen Wolkenschleiern
auf Teppiche, aus Blumen licht gewoben,
und wo der Morgenwind schleift seine Säume,
wenn er mir früh die Düfte lieblich zuträgt;
Wenn ich des Bechers Lippe küsse, schlürfend
den reinsten Wein in tiefem Glück und Freude!
Ich kannte Heimweh nicht, da *er* bei mir war,
mein Herz war ruhlos nicht, wo wir auch waren;
dort war mein Heim, als mein Geliebter dort war,
wo sich die Düne neigte, neigt' ich mich...

Diese Verse, die das Gefühl des Liebenden beim ständigen Gedenken an den Geliebten ausdrücken, gehören zu den lieblichsten Zeilen klassischer arabischer Dichtung und sind hochromantisch, obgleich sie im Original mit rhetorischen Verzierungen überladen sind.

Das Gedicht aber, dem die Orientalisten wie die orientalischen Kommentatoren ihre größte Aufmerksamkeit gewidmet haben, ist die sogenannte *Tā'iyya al-kubrā*, ›Das Größere Gedicht, das sich auf *t* reimt‹, 756 Verse umfassend. Massignon hat es als »schweres Gewebe aus Goldbrokat« bezeichnet, als »eine Art

kiswa für die geistige Pilgerfahrt«[28]; – denn wie die ägyptischen Pilger eine goldbestickte schwarze Samthülle für die Ka'ba mitnahmen, wenn die Karawane nach Mekka zog, so bietet der ägyptische Mystiker den geistigen Pilgern eine aus Worten und Symbolen gewobene *kiswa*, in die er die verschiedenen Phasen und Stadien des mystischen Lebens einwebt, um schließlich – um nochmals Massignon zu zitieren – eine ›transzendentale Ästhetik‹ zu erreichen.

Der Dichter selbst sagte, daß er den Propheten im Traum gesehen habe, der ihn nach dem Namen dieses Gedichtes gefragt habe; als Ibn al-Farid ihm einen tönenden Namen nannte, riet ihm der Prophet, es einfach *Naẓm as-sulūk*, ›Ordnung (oder ›Gedicht‹) des Fortschreitens‹, zu nennen. Das tat er auch (N 542). Dichterische Inspiration ist manchmal stärker als Logik und Theorie, und es ist nicht leicht, die verschiedenen Teile des *Naẓm as-sulūk* zu entwirren. Einige Abschnitte sind besonders interessant für die Psychologie der Mystik, wie etwa die Beschreibung der Umformung der Sinne in der Ekstase:

> Ich ward gewiß, daß wir nur *einer* waren,
> Der Einung Nüchternheit ließ Vielheit schwinden.
> Ich war ganz Zunge, Auge, Ohr und Hände,
> zu sprechen, schauen, hören und zu greifen…

Dieser Gedanke wird dann ausgearbeitet; er geht einmal zurück auf das *ḥadīth an-nawāfil*, in dem Gott Seinem liebenden Diener verspricht, sein Auge zu werden, durch das Er sieht, sein Ohr, durch das Er hört, usw.; aber auch auf die Erfahrung im *dhikr*, wo jedes Glied mit seinem eigenen selbständigen Gedenken beschäftigt ist und die Glieder sozusagen austauschbar werden.

Eine der inspirierendsten und wohl am häufigsten zitierte Szene in der *Tā'iyya* ist die vom Schattenspiel (Linie 680–706):

> Du siehst der Dinge Formen, die erscheinen
> hinter dem Vorhang der Verhüllung, vielfach…

28. L. Massignon, *La cité des morts au Caire* (1958), S. 64.

Das Leben wird unter dem Bild des Schattenspiels gesehen, aber am Ende entdeckt der Mystiker:

> Und was du sahst, es ist das Werk des Einen,
> ganz isoliert, im Vorhang doch verborgen;
> Doch wenn Er jenen Vorhang hebt, dann siehst du
> nur Ihn, verwirrt nicht von der Formen Vielfalt...

Der Spieler bleibt unsichtbar, aber der Mystiker weiß, daß alles durch Ihn bewegt wird.

Ibn al-Farid war nicht der erste, der das Schattenspiel als Symbol verwendete. Ähnliche Allegorien finden sich ziemlich häufig in der persischen und türkischen mystischen Dichtung; denn das Schattenspiel, das aus China kam, war im östlichen Teil der islamischen Welt eine beliebte Unterhaltung; es wurde schon im 10. Jahrhundert in Bagdad gespielt. In früher persischer Dichtung werden die Figuren oft als »chinesische Puppen« bezeichnet. Aber es war den Sufidichtern überlassen, in diesem Spiel das Symbol der Handlungen Gottes in der Welt zu sehen. Ghazzāli kennt das Motiv, und 'Attar, der einmal die Sterne mit den Figuren und den Himmel mit dem Vorhang verglichen hat, hat einige Jahrzehnte bevor Ibn al-Farid die *Tā'iyya* schrieb, einen türkischen Puppenspieler zum Helden seines *Ushturnāme* gemacht. Der *magister ludi* führt den Adepten durch die sieben Vorhänge und zerstört schließlich alle Puppen; die Menschen klagen ihn an (– so wie Omar Khayyam den Töpfer anklagt –), daß er schöne Dinge herstellt und sie dann zerbricht und wegwirft; aber der Meister erklärt, daß er sie zerbreche, um sie von ihren äußeren Formen zu befreien und sie zurückzubringen in die ›Kiste der Einheit‹, wo es keinen Unterschied mehr zwischen den Manifestationen der verschiedenen Attribute und Namen gibt (V 131 ff.; R 42). Die nächste Quelle für Ibn al-Farids Bild ist zweifellos sein Zeitgenosse Ibn 'Arabi, der das Schattenspiel dieser Welt in einem feinen Abschnitt der *Futūḥāt al-makkiyya* beschreibt. Auch Rumi sprach vom Schattenspiel, allerdings nur selten und nie so ausführlich wie 'Attar und Ibn al-Farid. Das Motiv wurde dann in späterer persischer und türkischer mystischer Dichtung

übernommen, und im Indien des 18. Jahrhunderts wurde das gleiche Bild – wenn auch in technischerer Sprache – benutzt, um die scheinbaren Widersprüche in der geschaffenen Welt zu beschreiben:

> Nun wissen die intelligenten Leute und die Traditionisten, daß alle die Figuren der möglichen Existenzen nichts anderes sind als die *loci* der Manifestationen des Aktiven Schöpfers, ›Der Tut, Was Er Will‹, und die ganze Schönheit der Formen der weltlichen Geschöpfe ist nichts als die Öffnung des Vorhangs: ›Und ihr wollt nur, was Er will‹ (Sura 81/30). Gelobt sei Gott! Selbst wenn Gut und Böse beide von Ihm stammen – aber doch bleibt das Böse böse und das Gute gut, und der Dieb wird für den Diebstahl bestraft und der Polizist bemüht sich, wachsam zu sein; aber der Faden der Vorherbestimmung ist vor den Blicken aller verborgen und der Spieler durch den Vorhang, und nur die Puppen sind sichtbar[29].

So steht Ibn al-Farid hier wie in all seiner Dichtung ganz in der Tradition der mystischen Bildersprache des mittelalterlichen Islam. Seine Dichtung ist oft verstanden worden als Zeugnis pantheistischer Interpretation des Islam; aber – das gilt auch für viele andere mystische Dichter – wir dürfen nicht vergessen, daß man Poesie nicht mit theoretischen Diskussionen über theologische Probleme gleichsetzen kann. Wenn Ibn al-Farid die transzendente Einheit aller Dinge sah und in jeder seiner Bewegungen die Hand des großen *magister ludi* spürte, der die Puppen ins Leben ruft und sie dann wieder in die dunkle Kiste steckt, dann verwendet er die Sprache des Herzens, nicht des Verstandes. Seine Liebesbeziehung zu Gott, der hinter den schönen Gestalten von Salma und Laila verhüllt ist, ist persönlich; und die Seele des Mystikers, der jede Spur von Eigenwillen hinter sich läßt, erreicht Einheit mit dem göttlichen Willen und wird so, wie Nicholson sagt, ›der Geliebte Gottes‹.

29. Dard, *Dard-i dil* Nr. 267, in *Chahār Risāla*; zum Schattenspiel vgl. Samiha Ayverdi, *Istanbul Geceleri* (1952), S. 79 ff.; Georg Jacob, *Zur Geschichte des Schattenspiels* (1925).

Die Entwicklung von Ibn 'Arabis Einheits-Mystik

Ibn 'Arabis Gedanken verbreiteten sich sehr rasch in der ganzen islamischen Welt, und er gewann ungezählte Anhänger, vor allem im persisch-türkischen Gebiet. Es ist, als hätten die gewaltigen politischen Umwälzungen des 13. Jahrhunderts, als die Mongolen den größeren Teil Asiens überrollten, tief nach Europa eindrangen und große Gebiete mit hochentwickelten Kulturen zerstörten, als deutlichen Kontrast zu dieser Zerstörung einen Aufschwung mystischer Aktivität, mystischer Gedanken, Gefühle und Verse nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch in Europa und allen Teilen Asiens hervorgebracht. In der islamischen Welt war das 13. Jahrhundert die Zeit der größten mystischen Schriftsteller – 'Attar und Najmuddin Kubra starben beide um 1220, und ihre Schüler, wie Najmuddin Daya Razi, führten ihre Tradition fort. Jalaluddin Rumi stellt den Höhepunkt der persischen mystischen Dichtung dar, und in Anatolien, dem Land, in dem er den größten Teil seines Lebens verbrachte, überlieferten und verbreiteten mystische Denker wie Sadruddin Qonawi Ibn 'Arabis Gedanken; wenig später sang hier ein türkischer Volksdichter, Yunus Emre, die ersten echt türkischen mystischen Verse. Die Orden gewannen festen Boden in Indien, wo die Namen von Mu'inuddin Chishti, Baha'uddin Zakariya Multani, Farid Ganj-i Shakar, Nizamuddin Auliya, Fakhruddin'Iraqi und vielen anderen vom geistigen Glanz des 13. Jahrhunderts künden. Auch in Ägypten entstanden mehrere Orden, von der Badawiyya bis zur Shadhiliyya. Und das sind nur die wichtigsten mystischen Strömungen in einer Zeit, da die islamische Welt, vor allem in ihren zentralen und östlichen Teilen, politisch einer fast tödlichen Katastrophe ausgesetzt war.

Vielleicht war die Tätigkeit Ibn 'Arabis und seiner Nachfolger notwendig, um diesem weitverbreiteten mystischen Aufschwung den Rahmen zu geben, in den die Hauptgedanken gestellt werden konnten: nämlich ein solides Vokabular und eine verhältnismäßig einfache Theologie. Vom 14. Jahrhundert

an waren selbst solche Mystiker, die Ibn 'Arabis Theorien nicht akzeptierten, von seiner Terminologie beeinflußt und benutzten sie ohne Hemmungen.

Zwei kleinere theoretische Werke haben bei der Verbreitung der wichtigsten Gedanken des großen Meisters eine sehr wichtige Rolle gespielt: es sind Shabistaris *Gulshan-i rāz* und Abdul Karim Jilis *al-insān al-kāmil*.

Shabistari, der in der Nähe von Tabriz lebte, schrieb um 1300 ein persisches Gedicht mit dem Titel *Gulshan-i rāz*, ›Rosengarten des Geheimnisses‹, als Antwort auf achtzehn Fragen, die ein Sufifreund ihm gestellt hatte. Dieses Gedicht ist die handlichste Einführung in die Gedankenwelt des Sufismus nach Ibn 'Arabi; es handelt unter anderem vom Vollkommenen Menschen, den Stufen der Entwicklung, und von mystischer Terminologie. Shabistari beschreibt die göttliche Schönheit, die unter dem Schleier jedes einzelnen Atoms verborgen ist, weil »das Absolute so absolut nackt dem Auge des Menschen offenbar ist, daß es deswegen nicht sichtbar ist«[30] – ein Gedanke, den die Mystiker oftmals ausgesprochen haben: überwältigende Nähe blendet das Auge, so wie das unverhüllte Licht unsichtbar, ›schwarz‹ wird. Der Vollkommene Mensch ist nach Shabistaris Definition derjenige, der den zweifachen Weg geht: hinab in die Welt der Erscheinungen und dann wieder hinauf zum Licht und zur göttlichen Einheit. Dieser Gedanke bildete später die zentrale Lehre der meisten Orden. Sie war bereits vor Ibn 'Arabi und seinen Nachfolgern entwikkelt, war aber noch nicht in die Terminologie gekleidet, die dem durchschnittlichen Sufi verständlich war. Die Mystiker sahen diese Bewegung im allgemeinen in vierzig Stufen – zwanzig hinab vom Ersten Intellekt zur Erde, und dann »der zwanzigstufige Bogen des Aufstiegs« zum Vollkommenen Menschen. Diese Gedanken, die von neuplatonischen Spekulationen abgleitet sind, wurden in den mystischen Bruderschaften so bekannt, daß selbst ein recht wenig verfeinerter Orden

30. Izutsu, *The Paradox of Light and Darkness*, S. 297.

wie die türkischen Bektashis in ihren sogenannten *devriye*-Gedichten die Zyklen des ›Weges nach Außen‹ und des ›Heimweges‹ besangen (BO 116).

Shabistaris *Gulshan-i rāz* half der Ausbreitung dieser Ideen, vor allem, wenn es mit Lahijis ausgezeichnetem Kommentar benutzt wurde, der in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts verfaßt worden ist. Für die Niʿmatullahi-Derwische in Iran diente (und dient noch) dieses Werk als traditionelles Handbuch für alle jene Männer und Frauen (die in getrennten Gruppen unterwiesen wurden), die als eine Art Dritter Orden von ihnen geleitet wurden[31]. Durch seine Popularität im Orient wurde das Werk auch für westliche Gelehrte interessant und gehört daher zu den ersten sufischen Büchern, die in westliche Sprachen übersetzt wurden: ins Deutsche 1838 durch J. von Hammer-Purgstall (fast so erfolglos wie seine Übersetzung Ibn al-Farids), und ins Englische 1880 durch E. H. Whinfield. Seine Form und sein Inhalt inspirierten Muhammad Iqbal, seinen *Gulshani-i rāz-i jadīd*, ›Neuer Rosengarten des Geheimnisses‹, zu dichten (veröffentlicht 1927); hier folgt er Shabistaris Fragen und bietet seine eigenen Lösungen zum Problem des Vollkommenen Menschen (einem seiner wichtigsten Gedanken), Gottes und des Geschickes.

Auf dem Gebiet mystischer Theorie tat Jili (ein Nachkomme des Gründers des Qadiriyya-Ordens, st. nach 1408) sein Möglichstes, die Gedanken Ibn ʿArabis zu systematisieren, obgleich er sich in manchen Punkten von ihm unterscheidet. Sein Buch *al-insān al-kāmil*, ›Der Vollkommene Mensch‹, ist von R. A. Nicholson sorgfältig analysiert worden[32]. Jili hat hier in einer

---

31. Rice, *The Persian Sufis*, S. 28. Zu den Niʿmatullahi-Derwischen vgl. R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*; über ihren Begründer s. Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Niʿmatullah Walī Kermānī* (1956). Der jetzige Leiter des Ordens, Dr. Javad Nurbakhsh, hat in den letzten Jahren zahlreiche Werke über Sufismus aus den Zentren des Ordens in London und New York veröffentlicht, die gute Einführungen bilden.

32. Das zweite Kapitel von R. A. Nicholsons *Studies in Islamic Mysticism* (1921) ist immer noch unübertroffen; eine kleinere Arbeit über Jili ist E. Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen von ʿAbd al-Karīm al-Ǧīlī* (1956).

wegweisenden Studie die verschiedenen Ebenen der göttlichen Manifestationen und die Offenbarungen des Göttlichen diskutiert – von der Ebene der Essenz zu der Ebene der Attribute, der Ebene der Handlungen, der Ebene der Ähnlichkeiten und der Ebene der Sinneswahrnehmungen – und hat so die verschiedenen Grade der mystischen Enthüllungen, *tajallī*, unterschieden, wie der Adept sie im Laufe seiner geistigen Entwicklung erleben kann. Der Erleuchtung der Handlungen folgt die der Namen, dann die der Attribute, und schließlich endet jede Erfahrung mit der Erleuchtung der Essenz, die nur der Vollkommene Mensch erreichen kann.

In derartigen Theorien wird der zentrale Begriff des Sufismus und des Islams im allgemeinen, *tauḥīd*, schließlich verstanden als »die Auslöschung der Unwissenheit von unserer wesenhaften und unveränderlichen Einheit mit dem Einzig Wirklichen«[33]. Es ist also nicht länger eine Einheit des Willens, sondern ein Aufheben der Schleier der Unwissenheit; und das ist ein ganz entscheidender Unterschied zur frühen Sufi-Haltung – selbst wenn Jili zugibt, daß der Herr immer Herr bleibt und der Diener immer Diener.

Die Sehnsucht nach dem Vollkommenen Menschen, die theoretisch in den Schriften Ibn 'Arabis und Jilis ausgedrückt ist, ist aber viel älter als solche Theorien[34] – die Verehrung des Propheten zeigt das deutlich. Es scheint mir typisch, daß Ibn 'Arabis jüngerer Zeitgenosse, Jalaluddin Rumi, die Geschichte von Diogenes, der mit der Laterne nach dem wahren Menschen suchte, mehrfach in seine Dichtung aufgenommen hat (M V 2887, D 341). Rumi hat wahrscheinlich weder an eine kosmische Macht gedacht, die sich in diesem idealen Menschen verkörpert, noch an mögliche Beziehungen zwischen diesem vollkommenen menschlichen Wesen und dem gnostischen Begriff des Urmenschen. Wenn man seine Bemerkungen liest,

33. Schaya, *La doctrine soufique de l'Unité*, S. 38.
34. L. Massignon, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique* (1947).

sollte man vielmehr daran denken, daß die Sufis die gewöhnlichen Menschen sehr häufig als »gleich dem Vieh, nein, noch irrender« betrachteten, was sie aus Sura 7/178 ableiteten, wo mit diesen Worten diejenigen bezeichnet werden, die die Zeichen der göttlichen Macht und Gnade nicht sehen und nicht hören. Nur der echte ›Mann‹ kann zur Schau Gottes hinter der Vielfalt der Schöpfung vordringen.

Die Ausarbeitung dieser Theorien konnte zu den Äußerungen vieler persischer und türkischer mystischer Dichter führen, die das Gefühl allumfassender Einheit mit dem Stolz darauf verbanden, selbst (– nach ihrer Meinung! –) die Stufe des Vollkommenen Menschen erreicht zu haben. Verse von Dichtern wie Maghribi und anderen Poeten des 15. Jahrhunderts in Iran zeigen diese Tendenz sehr deutlich: der Mystiker fühlt, daß er alles umfaßt; er erfährt nicht nur kosmisches Bewußtsein, sondern auch die Einheit mit allen, die vor ihm gelebt haben und mit ihm leben, mit Moses und Pharao, mit Jonas und dem Fisch, mit Hallaj und mit seinem Richter. Das ist der allgemeine Trend in großen Teilen der gelehrten wie der volkstümlichen mystischen Dichtung späterer Zeit; und solche Aussagen haben die Interpreten dazu geführt, hier nichts als maßlosen Pantheismus zu sehen.

Die orthodoxen Sufis konnten hier von *kufr-i ṭarīqat* sprechen, einem Zustand des Berauschtseins, in dem der Mystiker sich nicht länger mehr bewußt ist, daß es irgendetwas außer Gott gibt, und in dem er alles als Eines sieht. Doch das ist nicht die letzte Stufe, die er erreichen kann. Die klassische Definition vom Rausch, der der ›zweiten Nüchternheit‹ vorausgeht, bleibt gültig, obgleich die meisten späteren Sufis in dem ›niedrigeren‹ Zustand des Rausches verharrten.

Für diese Dichter war die ganze Welt mit Gott erfüllt – ob sie nun an die theoretischen Folgen dieser Aussagen dachten oder nicht. Der Ausdruck *hama ūst*, ›Alles ist Er‹, findet sich schon bei ʿAttar, d.h. vor Ibn ʿArabi (vgl. U 223). Gegen Ende des 15. Jahrhunderts rief dann Jami aus:

Freund, Nachbar und Gefährte – ist alles Er,

Im Bettlerkleid, im Purpur ist alles Er.
In Einsamkeit der Sammlung, in Trennungs-Fülle auch,
Bei Gott, ist alles Er, ja, bei Gott, ist alles Er[35]!

Bei manchen Mystikern führte der Glaube, daß sich Gott in jeder Form manifestieren könne, zu seltsamen Auswüchsen. Mancher erlebte ekstatische Zustände, wenn er den Laut des Windes oder die Stimme eines Vogels hörte (L 495); er konnte sogar auf das Bähen eines Schafes mit den Worten »*labbaika* – hier bin ich Dir zu Diensten« antworten (B 355); er rannte hinter einem Kamel her, in dem er eine Manifestierung Gottes sah, oder berührte eine Schlange, weil »es nichts gibt als Gott«. In diesem letzten Fall aber befahl der Shaikh klugerweise seinem Schüler, so etwas nicht noch einmal zu tun; denn die Schlange zeige Gott unter dem Schleier des Zornes, und der Schüler sei noch zu schwach, dieser Manifestation näher zu kommen (N 261).

Das Gefühl, daß Gott überall ist und allem innewohnt, ist in vielen Versen Jamis sehr schön ausgedrückt, in denen er das mystische Gefühl seiner Zeit zusammenfaßt:

Bald Wein wir Dich, und bald Pokal Dich nennen,
Bald Korn wir Dich, und Schlinge bald benennen.
Nichts als Dein Name auf der Welten Tafel:
Mit welchem Namen sollen wir Dich nennen[36]?

Zweihundert Jahre später sollte Dara Shikoh diesen Gedanken in seine mystische Dichtung aufnehmen, wenn er die Formel »Im Namen Gottes des Barmherzigen des Erbarmers« in die Worte umwandelte:

Im Namen dess', der keinen Namen hat,
Der sich dir zeigt, wie immer du Ihn rufst...

Das Gefühl der wesenhaften Einheit von Gott und Mensch, wie es theoretisch von Ibn 'Arabi und seinen Nachfolgern entwickelt worden war, ist von Dichtern in mannigfachen

35. Jami, *Lawā'iḥ*, Kap. 21; vgl. die englische Übersetzung von E. H. Whinfield und Mirza Muhammad Kazwini (1914).
36. Jami, *Dīwān*, S. 810.

Symbolen ausgedrückt worden: sie sprechen gern vom Ozean, den Wellen, dem Schaum und den Tropfen, die immer verschieden aussehen und doch das gleiche Wasser sind. Niffari scheint als erster den Symbolismus des ›Meeres Gottes‹ verwendet zu haben. Ibn ʿArabi hatte das göttliche Wesen als weiten grünen Ozean erschaut, aus dem die flüchtigen Formen wie Wogen auftauchen, um wieder in den unauslotbaren Abgrund zu verschwinden. Rumi ist ihm in vielen seiner Gedichte nachgefolgt, die vom Ozean Gottes sprechen.

Es schäumte das wogende Meer –
in jeder schaumigen Flocke
Ward sichtbar jemandes Bild,
um sich zur Gestalt auszubreiten. (D 649)

Doch das Bild findet sich viel eher; denn jeder, der über die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Gott und der Welt meditierte und ihre grundsätzliche Einheit und zeitgebundene Verschiedenheit ausdrücken wollte, benutzte das Bild des Meeres, das auch psychologisch die Sehnsucht des Einzelnen nach Vereinigung und Auflösung im Ganzen so treffend ausdrückt. Spätere Dichtung enthält diese Bilder in überreicher Fülle. Selbst solche Dichter, die nicht die Lehre der *waḥdat al-wujūd* akzeptieren, haben das Meermotiv verwendet, obgleich bei ihnen der Tropfen nicht im Meer aufgeht, sondern eine kostbare Perle wird (denn in der Folklore des Orients werden Perlen als Tropfen, vor allem vom Aprilregen, angesehen, die in einer Muschel reifen). Die Perle erhält ihren Wert durch ihre Reise aus dem Meer durch die Wolken und den Tropfen zurück in ihre Heimat, wo sie in ein Juwel verwandelt wird, nicht fähig, fern vom Meer zu leben, und doch von ihm unterschieden.

Diejenigen, die das göttliche Wesen mit dynamischer Liebe gleichsetzten, konnten leicht das Bild ausdehnen und vom Ozean der Liebe sprechen, von dem intellektuelles Wissen nur die trockene Küste ist. Liebe ist ein Ozean, gefüllt mit gefährlichen Tieren, Alligatoren und Walfischen, die die liebende Seele bedrohen; oder das Meer selbst besteht aus verzehrendem



»Es gibt keinen Gott als Ihn; alles, was auf Erden ist, ist vergänglich« (Sura 28/88) in Tughra-Form. Iran, 2. Hälfte 19. Jahrh. Fogg Art Museum, Cambridge, Mass.

Feuer (M I 222). Gottes Majestät und Macht enthüllen sich in diesem Meere ebenso wie Seine Schönheit.

Der Ozean und der Wassertropfen boten sich als gute Symbole für die Beziehung zwischen der Einzelseele und dem Göttlichen an; aber auch andere Bilder wurden benutzt, um das unlösbare Paradox von Einheit und Vielheit anzudeuten: Glasstücke, die aus der gleichen Substanz bestehen und doch verschiedene Formen und Farben haben (V 137); Schachfiguren, die aus dem gleichen Stück Holz geschnitzt sind (wie die Taoisten das Tao einem Block unbearbeiteten Holzes verglei-chen) und doch gegeneinander kämpfen, schienen ein passendes Symbol für die Einheit des Seienden zu sein, wie ein malaiischer Sufi des 16. Jahrhunderts sie sah[37]. Doch lange vor ihm wurde das Bild von Gott als dem großen Schachspieler, der die Figuren in unerklärlicher Weise bewegt, so daß der Bauer zum König werden kann, in Iran häufig gebraucht – nicht erstaunlich in einer Kultur, wo das Schachspiel seit früher Zeit eine höchst wichtige Rolle spielte.

Die Bilder von Schach und *nard* (einer Art Tricktrack, in der die ausweglosesete Position *shashdara*, ›sechs Türen‹, heißt und von den Sufis dazu benutzt wurde, auf diejenigen anzuspielen, die noch in den ›sechs Mauern‹ der geschaffenen Welt befangen sind) ließen noch Raum für eine Differenzierung zwischen dem *magister ludi* und den Figuren. Solch eine Differenzierung ist auch meist in Jamis Dichtung beibehalten. Er konnte seine Affiliation im Naqshbandi-Orden nicht verleugnen, obgleich er ein großer Bewunderer Ibn 'Arabis war. Und deshalb stellt Jami fest:

Wir und Du sind nicht getrennt voneinander,
doch wir brauchen Dich, und Du brauchst uns nicht[38] –

wo ein direkter Schüler Ibn 'Arabis von der gegenseitigen Abhängigkeit von Gott und Mensch sprechen würde. Denn »das, was in geschaffene Formen gefesselt ist, braucht das

37. Al-Attas, *Hamza al-Fansuri*, S. 432.
38. Jami, *Lawā'iḥ* Nr. 20.

Absolute, aber das Absolute ist vom Relativen unabhängig.« Trotz dieses wichtigen Unterschiedes von Ibn 'Arabis Stellung hat Jami oft die allumfassende Einheit gepriesen; und die Dichter, die sich kaum der feinen, aber wichtigen Unterschiede bewußt waren, sangen immer weiter von der alles durchdringenden Einheit hinter den verschiedenen Formen, einer Einheit, in der Liebender, Geliebter und Liebe eines sind, so daß weder Trennung noch Vereinigung etwas bedeutet.

Sana'i hatte Gott im Prooemium seiner *Ḥadīqa* mit den Worten angeredet:

> Unglaube und Glaube ziehen gemeinsam Deinen Pfad
> und sagen »Er alleine, und keiner neben Ihm« (S 60).

Und er sprach damit die Ansicht aus, daß:

> Was man mit Mannhaftigkeit (= Tugend) meint, ist
> die Handlung des freien Mannes,
> sei er mit der Moschee verbunden oder mit der Kirche
> (SD 1097).

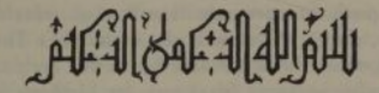


Rembrandts Kopie einer Moghul-Miniatur von vier Sufimeistern, 1642. British Library, London

Diese Anschauung wurde im Laufe der Zeit von den Sufis allgemein akzeptiert. Denn je mehr Wissen über Gott sie erreichten (oder glaubten erreicht zu haben), desto geringer wurden ihre religiösen Vorurteile, und sie verstanden, daß »die Wege zu Gott so zahlreich sind wie die Atemzüge der Menschen«. Sie wußten, daß jemand, der den flammenden Ozean der Liebe betritt, nicht mehr fähig ist, Islam und Unglauben zu unterscheiden (MT 222). Trotzdem hielten sie formal an ihrer Religion als der letzten und umfassendsten Offenbarung der göttlichen Wahrheit fest, und selbst wenn einige die Riten des Islam allegorisieren mochten, schafften sie sie doch nicht ab.

Obgleich der Sufismus und vor allem die Lehre der *waḥdat al-wujūd* sicherlich dazu geführt hat, die Grenzen zwischen den äußeren religiösen Formen zu verwischen, erstarrten die Bilder bald, die den Shaikh und den Brahmanen, die Ka'ba und den Götzentempel als gegensätzliche Manifestationen der einen Wirklichkeit besangen, und man darf keine zu weitreichenden Konsequenzen aus ihrem ständigen Gebrauch in der Dichtung sehen. Diese Bilder drücken den Vorrang der Liebe über das Gesetz, des Geistes über den Buchstaben aus; aber sie wurden auch von den gesetzestreuesten Dichtern verwendet, um ihre Verse etwas zu würzen. Deshalb muß man sorgfältig zwischen dichterischer Sprache und metaphysischen Systemen unterscheiden.

Rose und Nachtigall: Persische und türkische mystische Dichtung



Unsterbliche Rose

Eine der Fragen, die im Zusammenhang mit persischer lyrischer Poesie oft diskutiert worden ist, ist, ob diese Literatur mystisch oder erotisch aufgefaßt werden soll[1].

Die Verfechter des rein mystischen Sinnes von Hafiz' Ghazelen sind ihrer Sache ebenso sicher wie diejenigen, die in seiner Dichtung nur sinnliche Liebe, irdisches Berauschtsein durch die ›Tochter der Rebe‹ oder reine Genußsucht finden. Aber beide Behauptungen sind gleich weit von der Wahrheit entfernt.

Es ist typisch für persische Lyrik, daß einzelne religiöse Gedanken, die im Mittelpunkt der islamischen Theologie stehen, und gewisse Bilder aus dem Koran und der prophetischen Überlieferung, ja ganze Sätze aus der Heiligen Schrift oder einem *ḥadīth* sich in Symbole von rein ästhetischem Charakter verwandeln können. Damit öffnet die Dichtung fast unbegrenzte Möglichkeiten für neue Verbindungen zwischen weltlichen und himmlischen Bildern, zwischen religiösen und profanen Gedanken. Der begabte Dichter kann ein vollkommenes Zusammenspiel beider Ebenen erreichen und auch dem profansten Gedicht einen ausgesprochen religiösen Ton geben. Der westliche Leser mag von der Profanation mancher koranischen Begriffe schockiert werden; doch sie eröffnet überraschende neue Durchblicke. Es gibt kaum einen Vers in der Dichtung der größten Meister persischer, türkischer oder Urdu-Dich-

---

1. Jede Geschichte der persischen, türkischen und pakistanischen Literatur enthält Informationen über die Sufi-Dichtung. Eine allgemeine Übersicht, mit ausführlicher Bibliographie, findet sich in A. Schimmel, *Stern und Blume* (1984). Historisch wichtig ist H. Ethé, *Neupersische Literatur* (1901); feine Übersetzungen finden sich in E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, besonders Bd. 2 und 3. A. Bausanis *Storia della letteratura Persiana* (1958) sowie seine *Persia Religiosa* (1959) und seine *Storia delle letterature dell' Pakistan* enthalten ausgezeichnete Analysen. Eine bemerkenswerte Einführung in Bildwelt und Tradition der klassischen osmanischen Dichtung, die jedoch auch weitgehend für persische und Urdu-Dichtung gilt, ist E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, bes. Band 1 (1901–1909).

tung, der nicht in irgendeiner Weise den religiösen Hintergrund der islamischen Kultur widerspiegelt; vergleichbar den Wasserbecken in den Moschee-Höfen, in denen die Großartigkeit des gewaltigen Gebäudes geheimnisvoll gespiegelt wird, während es durch die seltsamen Effekte winziger Wellen oder des aus dem seichten Wasser wachsenden Grüns noch schöner erscheint.

Es scheint daher nutzlos, sich nach einer rein mystischen oder völlig profanen Interpretation der Gedichte von Hafiz, Jami oder 'Iraqi umzusehen – ihre Doppeldeutigkeit ist beabsichtigt; das Schillern zwischen den beiden Ebenen ist bewußt bewahrt (und manchmal mag auch noch eine dritte Ebene hinzukommen), und die Oberfläche, der Duft eines Wortes kann sich jeden Augenblick ändern, genau wie die Farbe der Fliesen in einer persischen Moschee je nach der Stunde des Tages wechselt. Man kann kein mystisches System aus persischer oder türkischer Dichtung ableiten oder sie als Ausdruck von Erlebnissen ansehen, die man so wie sie sind zu verstehen hat. Aber eben dieses Opalisieren der persischen Dichtung hat im Westen viele Mißverständnisse gezeitigt, da keine Übersetzung dieses fein verflochten-glitzernde Gewebe von Symbolen wiedergeben kann, das hinter jedem Wort eines Halbverses oder eines Verses liegt. Nur Rückert hat den Geist dieser Dichtung recht verstanden, wenn er mit einem den persischen Meistern ebenbürtigen Wortspiel sagt:

Hafiz, wo er scheinet Übersinnliches
nur zu reden, redet über Sinnliches.
Oder redet er, wenn über Sinnliches
er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich;
denn sein Sinnliches ist übersinnlich.

Die persische Lyrik hätte niemals ihren besonderen Reiz gewonnen, wenn die Sufi-Theorien nicht den Hintergrund bildeten, auf dem sie entstanden ist; und die Spannung zwischen der weltlichen und der religiösen Interpretation des Lebens wird in den Gedichten der größten Meister in vollkom-

mener Harmonie von geistigen, seelischen und sinnlichen Komponenten gelöst. Der Dichter, der in seinem Liebeserlebnis der höchsten Schönheit gegenübergetreten war, konnte Kunstwerke schaffen, die deren Glanz in kleinen leuchtenden prismatischen Fragmenten widerspiegeln, die, alle zusammengenommen, vielleicht eine Idee von der ursprünglichen Strahlkraft dieser leuchtenden Schönheit zu vermitteln vermochten.

Rose und Spiegel, Sonne, Mond – was sind sie?
Wohin wir blickten, war Dein Antlitz nur,

sagt der Urdu-Dichter Mir am Ende des 18. Jahrhunderts, um nur einen der Hunderte von Dichtern zu zitieren, die diese unaussagbare Erfahrung der Liebe in ihrer Ganzheit erfuhren und versuchten, sie in den Bildern von Rosen und Nachtigallen auszudrücken.

Das Phänomen der mystischen Liebe, das hinter dieser Entwicklung steht, gehört zu den faszinierendsten Aspekten des Sufismus: ein transzendentes, absolutes Objekt wird zum Ziel jedes Gedankens, jedes Gefühls gemacht, so daß die Liebe in Seele und Geist des Liebenden absolutes Primat erhält. Das Seelenleben wird so stark intensiviert und so fein differenziert, daß es sich geradezu zu einer eigenen Kunst entwickelt. Der Ausdruck solcher subtilen und im Grunde unaussprechlichen Gefühle mystischer Liebe bildet den Inhalt einiger der schönsten Bücher über die Liebe, die je im Persischen geschrieben worden sind. Manchmal konnte eine solch verfeinerte und vertiefte Liebe ihr Objekt in einem Menschen finden, in dem die Fülle und leuchtende Pracht der göttlichen Schönheit reflektiert zu sein scheinen, und aus dieser Haltung entwickelte sich die hybride persische mystisch-erotische Dichtung.

Solche Spekulationen scheinen weit entfernt von der Liebesmystik, wie sie von den frühen Sufis vertreten wurde, die niemals ein menschliches Medium im Gefühl der Liebe gestattet hätten, sondern sich ausschließlich auf die göttliche Liebe konzentrierten. Sie wußten wohl, daß die Einschließung eines menschlichen Objektes der Liebe zu Folgen führen konnte, die mehr als anfechtbar waren und die Reinheit des Gefühls zu beflecken

یاں بلبل اور گل پہ تو عبرت سے آنکھ کھول

گلگشت سرسری نہیں اس گلستاں کا

گل یادگار چہرۂ خوباں ہے بے خبر

مرغِ چمن نشاں ہے کسو بے زباں کا

Urdu-Vers über den Garten und seine Symbolik, von Mir Taqi Mir (gest. 1810). Kalligraphie.

drohten (B 347). Denn es ist wohlbekannt, daß die Gesellschaft der ›unbärtigen‹ jungen Männer eine große Gefahr für die Mystiker darstellte –: in einer Kultur, in der das weibliche Element weitgehend vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen war, richteten sie ihre Bewunderung auf Jünglinge – Schüler oder Außenstehende –, und seit der Abbasidenzeit sind die Bücher voll von Liebesgeschichten dieser Art. Der schöne Jüngling von vierzehn Jahren, »leuchtend wie der Vollmond«, wurde bald zum Ideal menschlicher Schönheit und wird oft in persischer und türkischer Dichtung gepriesen. Die Tatsache, daß viele Sufis ihre Gefühle nicht zügeln konnten, erhellt aus den Klagen über solche Tendenzen in Sufikreisen. Kharraz – am Ende des neunten Jahrhunderts (!) – träumte, wie Satan sich fröhlich rühmte, daß er wenigstens noch *eine* Schlinge gefunden habe, um die Sufis einzufangen, nämlich »ihre Liebe für die Unbärtigen« (Q 9)[2]. Und dieses Gefühl der Gefahr findet sich

2. Für dieses Problem s. A. Mez, *Die Renaissance des Islam* (1922) S. 275, 337; H. Ritter, *Das Meer der Seele*, S. 459 ff. über das Problem der Liebe zu den Unbärtigen und *naẓar*-Anblicken.

mener Harmonie von geistigen, seelischen und sinnlichen Komponenten gelöst. Der Dichter, der in seinem Liebeserlebnis der höchsten Schönheit gegenübergetreten war, konnte Kunstwerke schaffen, die deren Glanz in kleinen leuchtenden prismatischen Fragmenten widerspiegeln, die, alle zusammengenommen, vielleicht eine Idee von der ursprünglichen Strahlkraft dieser leuchtenden Schönheit zu vermitteln vermochten.

Rose und Spiegel, Sonne, Mond – was sind sie?
Wohin wir blickten, war Dein Antlitz nur,

sagt der Urdu-Dichter Mir am Ende des 18. Jahrhunderts, um nur einen der Hunderte von Dichtern zu zitieren, die diese unaussagbare Erfahrung der Liebe in ihrer Ganzheit erfuhren und versuchten, sie in den Bildern von Rosen und Nachtigallen auszudrücken.

Das Phänomen der mystischen Liebe, das hinter dieser Entwicklung steht, gehört zu den faszinierendsten Aspekten des Sufismus: ein transzendentes, absolutes Objekt wird zum Ziel jedes Gedankens, jedes Gefühls gemacht, so daß die Liebe in Seele und Geist des Liebenden absolutes Primat erhält. Das Seelenleben wird so stark intensiviert und so fein differenziert, daß es sich geradezu zu einer eigenen Kunst entwickelt. Der Ausdruck solcher subtilen und im Grunde unaussprechlichen Gefühle mystischer Liebe bildet den Inhalt einiger der schönsten Bücher über die Liebe, die je im Persischen geschrieben worden sind. Manchmal konnte eine solch verfeinerte und vertiefte Liebe ihr Objekt in einem Menschen finden, in dem die Fülle und leuchtende Pracht der göttlichen Schönheit reflektiert zu sein scheinen, und aus dieser Haltung entwickelte sich die hybride persische mystisch-erotische Dichtung.

Solche Spekulationen scheinen weit entfernt von der Liebesmystik, wie sie von den frühen Sufis vertreten wurde, die niemals ein menschliches Medium im Gefühl der Liebe gestattet hätten, sondern sich ausschließlich auf die göttliche Liebe konzentrierten. Sie wußten wohl, daß die Einschließung eines menschlichen Objektes der Liebe zu Folgen führen konnte, die mehr als anfechtbar waren und die Reinheit des Gefühls zu beflecken

یاں بُلبُل اور گُل پہ تو عبرت سے آنکھ کھول

گلگشت سرسری نہیں اس گلستان کا

گُل یادگار چہرۂ خوباں ہے بے خبر

مرغِ چمن نشاں ہے کسو بے زبان کا

Urdu-Vers über den Garten und seine Symbolik, von Mir Taqi Mir (gest. 1810). Kalligraphie.

drohten (B 347). Denn es ist wohlbekannt, daß die Gesellschaft der ›unbärtigen‹ jungen Männer eine große Gefahr für die Mystiker darstellte –: in einer Kultur, in der das weibliche Element weitgehend vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen war, richteten sie ihre Bewunderung auf Jünglinge – Schüler oder Außenstehende –, und seit der Abbasidenzeit sind die Bücher voll von Liebesgeschichten dieser Art. Der schöne Jüngling von vierzehn Jahren, »leuchtend wie der Vollmond«, wurde bald zum Ideal menschlicher Schönheit und wird oft in persischer und türkischer Dichtung gepriesen. Die Tatsache, daß viele Sufis ihre Gefühle nicht zügeln konnten, erhellt aus den Klagen über solche Tendenzen in Sufikreisen. Kharraz – am Ende des neunten Jahrhunderts (!) – träumte, wie Satan sich fröhlich rühmte, daß er wenigstens noch *eine* Schlinge gefunden habe, um die Sufis einzufangen, nämlich »ihre Liebe für die Unbärtigen« (Q 9)[2]. Und dieses Gefühl der Gefahr findet sich

2. Für dieses Problem s. A. Mez, *Die Renaissance des Islam* (1922) S. 275, 337; H. Ritter, *Das Meer der Seele*, S. 459ff. über das Problem der Liebe zu den Unbärtigen und *naẓar*-Anblicken.

durchaus nicht nur bei Kharraz. Hujwiri hat der Praxis des *naẓar ilā'l-murd*, dem »Blicken auf die Unbärtigen«, einen gewichtigen Abschnitt gewidmet:

> Junge Männer anzusehen und mit ihnen zu verkehren, sind verbotene Praktiken, und jeder, der sie für erlaubt erklärt, ist ein Ungläubiger. Die Traditionen, die darüber vorgebracht werden, sind unecht und dumm. Ich habe unwissende Leute gesehen, die die Sufis des genannten Vergehens bezichtigten und sie daher mit Abscheu betrachteten; und ich habe beobachtet, daß einige daraus eine religiöse Regel gemacht haben. Alle Sufi-Shaikhs jedoch haben die Häßlichkeit solcher Praktiken bezeugt, welche die Anhänger der Inkarnation *(ḥulūliyat)* – Gott verfluche sie! – den Heiligen Gottes und den Sufi-Aspiranten als Schandmal gelassen haben (H 549).

Die Traditionen, auf die Hujwiri sich hier bezieht, behaupten, Muhammad habe seinen Herrn »in schönster Gestalt« gesehen, und er habe Gabriel in der Gestalt Dahya al-Kalbis, eines gutaussehenden jungen Mannes aus Mekka, erblickt. Eine andere Tradition, derzufolge drei Dinge angenehm anzuschauen sind – nämlich Grün, ein schönes Gesicht und fließendes Wasser – überschreitet die Grenzen ganz normaler Bewunderung für Schönheit nicht; aber das angebliche *ḥadīth*, in dem Muhammad behauptet: »Ich sah meinen Herrn in der Gestalt eines schönen Jünglings mit schiefsitzender Mütze« war in orthodoxen Kreisen mit Recht suspekt. Trotzdem war es gerade dieses *ḥadīth*, das die persischen Dichter so tief beeindruckte; der Ausdruck *kaj-kulāh*, ›mit schiefer Mütze‹, findet sich in poetischen Beschreibungen des Geliebten oder Anreden an ihn schon bei ʿAttar (AD 26) und ist ganz üblich bei späteren Dichtern in Iran und Indien. *Naẓar*, ›Anblick‹, wird dann zu einem der Zentralthemen mystischer Liebeserfahrung. Der Mystiker, der vollkommen in seiner Liebe absorbiert ist, betrachtet in dem menschlichen Geliebten nur die vollkommene Manifestation der göttlichen Schönheit, die ebenso fern von ihm ist wie Gott selbst. Gisudaraz sagt:

Du blickst den Schönen an und siehst die Gestalt
und die Form,
ich sehe nichts als die Kunst des Schöpfers und
Seine Schönheit[3].

Obgleich Gott keinesgleichen hat und nichts Ihm gleich ist *(mithl)*, hat Er doch ein *mithāl*, ›Bild‹, in dieser Welt, wie Lahiji in seinem vielgelesenen Kommentar zu Shabistaris *Gulshan-i rāz* sagt (CL 178).

Der Ausdruck *shāhid*, ›Zeuge‹, wird für den schönen Geliebten verwendet, weil er der wahre Zeuge göttlicher Schönheit ist (R 549). Ihn anzublicken oder aus der Entfernung anzubeten, konnte den Sufi in echte religiöse Ekstase versetzen, und sein Antlitz zu betrachten war Gottesdienst. Denn wo immer sich Schönheit enthüllt, dort muß auch Liebe erwachsen. Schönheit und Liebe sind voneinander abhängig, und viele persische, türkische und Urdu-Romanzen handeln von der ewigen Geschichte von *Ḥusn ū 'ishq*, ›Schönheit und Liebe‹. Wie ein später indo-persischer Dichter es ausdrückt:

Wo immer ein Götzenbild ist,
dort ward ein Brahmane geschaffen (AP 258).

Denn der Geliebte wird in der persischen Dichtung oftmals ›Idol‹ genannt; verehrungswürdig, ist er ein sinnliches Bild des Göttlichen, das ja durch seine übergroße Leuchtkraft verborgen bleibt. Und Schönheit wäre sinnlos, wenn es keine Liebe gäbe, um sie zu kontemplieren – wieder können wir an den Begriff von dem verborgenen Schatz denken, der erkannt werden wollte: der Schatz der Schönheit (denn »Gott ist schön und liebt Schönheit«) offenbart sich, um Liebe im menschlichen Herzen zu erwecken.

Die großen Meister der Liebesmystik, wie Ahmad Ghazzali, Jalaluddin Rumi und Fakhruddin 'Iraqi haben diese weltliche Liebe als pädagogische Erfahrung angesehen, als ein Training im Gehorsam gegenüber Gott, weil dem menschlichen Geliebten, wie Gott, unbedingt gehorcht werden muß. »Wenn die

3. Gisūdarāz, *Anīs al-'ushshāq*, S. 67.

Seele durch menschliche Liebe erzogen wird und festgegründet im innersten Geheimnis der Liebe geworden ist, und wenn das Herz durch das Feuer der Liebe von seinen satanischen und niederen Einflüsterungen gereinigt ist, dann wird die ›zum Übel anreizende Seele‹ friedvoll unter den Schlägen des heftigen Zornes der Liebe« (BA 203), sagt Baqli in seinem Buch über Liebe. Rumi vergleicht irdische Liebe »einem Holzschwert, das der Held seinem Kind gibt« (D 27), damit es die Kampftechnik lernen möge.

Liebender und Geliebter sind undenkbar ohne einander – die Handlungen des Liebenden bestehen ganz aus *niyāz*, ›Bitten und Flehen‹ während der Geliebte ganz *nāz*, ›Koketterie‹ ist; jenseits dieses Gegensatzes aber liegt die Einheit in Liebe. Schönheit, obgleich eigentlich ein statisches Konzept, hat keinen vollen Sinn ohne Bewunderung und Liebe, und der Geliebte bedarf des Liebenden zu seiner eigenen Vervollkommnung. Die Geschichte von Mahmud und Ayaz ist ein typischer Ausdruck dieser Art der Liebe und zeigt gleichzeitig, wie die Dichter Irans historische Tatsachen benutzten, um auf eine ewige Wahrheit hinzuweisen[4]. Mahmud von Ghazna, der Kriegerkönig von Afghanistan (st. 1030), in der politischen Geschichte berühmt als Eroberer Nordwest-Indiens, wird in der literarischen Tradition infolge seiner Neigung zu seinem Sklaven Ayaz zum Musterbild des Liebenden. Die völlige Hingabe des türkischen Offiziers Ayaz, für den es nur Mahmud gab, führte zur vollkommenen Liebe des Königs, der in einer wunderbaren Verwandlung zum ›Sklaven seines Sklaven‹ wird. Ayaz ist das Symbol der liebenden Seele. Eines Tages flog der Huma-Vogel über Mahmuds Heer, und jedermann eilte, um von seinem Schatten getroffen zu werden, der nach persischer Tradition Königtum verleiht. Nur Ayaz ging in Mahmuds Schatten (U 176); denn hier war sein wahres Königreich. Er gleicht damit dem Gläubigen, der Ruhm und Macht

4. Vgl. G. Spiess, *Mahmūd von Ghazna bei Farīd ud'dīn 'Aṭṭār* (1959); mehrere Epen des 15. Jahrhunderts sind diesem Thema gewidmet.

nicht von irgendeinem Geschöpf sucht, sondern nur von seinem ewig reichen geliebten Herrn[5].
Das andere Modell mystischer Liebe ist Majnun, der Held der altarabischen Geschichte, der seinen Verstand aus Liebe zu Laila verlor. Diese Frau, die noch nicht einmal besonders schön war, wurde für ihn zum Inbegriff aller Schönheit und war so – wie die Sufis es interpretieren – die Manifestation göttlicher Schönheit, wie sie vom Auge der Liebe erblickt wird. Es war in dieser Welt intensiver geistiger Leidenschaft, in der die persische Dichtung wuchs. Wenn Ruzbihan Baqli meint, daß die Liebe zu einem Menschen eine Leiter zur Liebe zum Erbarmer sei (BA 183; B 571), so spielt er auf die klassische arabische Formulierung an, daß die Metapher die Brücke zur Wirklichkeit ist; deswegen wird irdische Liebe in der persischen Tradition im allgemeinen als *'ishq-i majāzī*, ›metaphorische Liebe‹ bezeichnet. Jami faßt diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: »Der Liebende, der in vielen Seelen Spuren göttlicher Schönheit sieht und aus jeder Seele das absondert, was sie in der Welt angenommen hat, steigt durch die Stufen dieser Leiter geschaffener Seelen zur höchsten Schönheit empor, zur Liebe und Erkenntnis der Gottheit.«[6]

Der unübertreffliche Meister von Liebe und Leidenschaft im höchsten Sinne war zweifellos Jalaluddin Rumi, dessen Werk später besprochen werden soll. Für ihn wie für viele seiner Vorgänger und Nachfolger war Liebe die Macht, die allem innewohnt, durch alles wirkt und alle Dinge zur Einheit lenkt. Avicenna hat solche Gedanken in seiner *Risāla fī 'l-'ishq*

5. Ein anderes Beispiel dieser Art mystischer Liebe ist HILALI, *Shah u gadā*, übersetzt von H. ETHÉ, *König und Derwisch* (1870). Der Moghulherrscher Babur fand dieses Epos sehr unmoralisch und kritisierte es in seinen Erinnerungen. Ein anderer Ausdruck mystischer Hingabe ist 'ARIFIS kleines Epos, *Gū u jaugān*, „Ball und Polostock" ed. und ü. von R. S. Greenshields (1932).
6. Die beste Einführung stammt von H. RITTER, *Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe* (1933). S. R. A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, S. 110.

ausgedrückt, und Dichter wie der Romantiker Nizami haben die magnetische Kraft dieser Liebe besungen:

Wenn der Magnet nicht liebte, könnte er
das Eisen an sich ziehn mit solcher Sehnsucht?
Und wenn es keine Liebe gäbe, würde
das Stroh auch nicht nach einem Bernstein suchen.

In der großen Hymne in *Khosrau Shirin*, zu der diese Zeilen gehören, behauptet Nizami, daß ›der Himmel keinen *miḥrāb* außer der Liebe hat‹.

Diese kosmologische Rolle der Liebe wurde von Rumi noch unterstrichen – Liebe ist für ihn gleich einem Meer, auf dem die Himmel nur Schaum sind, bewegt gleich Zulaikha in ihrer Liebe zu Joseph; die Drehung der Sphären ist das Ergebnis der Woge der Liebe; wenn es keine Liebe gäbe, würde die Welt erfrieren (M V 3854–58).

Wär der Himmel nicht in Liebe, hätte seine Brust keine
Reinheit,
wär die Sonne nicht in Liebe, hätte ihre Schönheit kein
Licht,
wären Erde und Berge nicht Liebende, würde kein Gras
aus ihrer Brust wachsen (D 2674).

Nur um der Liebenden willen dreht sich der Himmel und kreisen die Sphären, nicht um des Bäckers oder Schmiedes, des Magistrates oder des Apothekers willen (D 1158).

Mehr als irgendein anderer Dichter betont Rumi den dynamischen Charakter der Liebe – sie läßt den Ozean kochen wie einen Kessel (M V 2735), wie er mehrfach sagt, und sie ist die Kraft, die alles zum Besseren wandelt, indem sie es läutert und belebt:

Durch Liebe ward das Bittre süß und hold,
durch Liebe ward das Kupfer reines Gold,
durch Liebe ward die Hefe klar und rein,
durch Liebe ward zur Medizin die Pein,
durch Liebe wird belebet, wer entschlafen,
durch Liebe werden Könige zu Sklaven (M II 1529–31).

Denn Liebe kann die tote Materie zu Brot verwandeln, Brot in

Seele und die vergängliche Seele unsterblich machen (M I 2014). Sie ist Gift, aber:

> Süßer als dieses Gift sah ich noch keinen Trank,
> Schöner als diese Krankheit sah ich Gesundheit nicht (M VI 4599).

Liebe ist Feuer, sie verbrennt alles – zuerst aber verbrennt sie die Station der Geduld:

> Meine Geduld starb in der Nacht, da die Liebe geboren ward (M VI 4161).

Und der arme Liebende ist in der Hand der Liebe

> wie die Katze im Sack, bald hoch, bald niedrig (M VI 908).

Hingerissen von dieser Liebe, die Gottes Schönheit ebenso wie Seine Majestät manifestiert – weil sie gleichzeitig faszinierend und erschreckend, tötend und belebend ist –, haben die Mystiker sie als »Flamme, die alles außer dem Geliebten verbrennt« (N 408) gesehen. Diese klassische Definition der Liebe, die zu wahrem *tauḥīd* führt, indem sie alles, was anders als Gott ist, auslöscht und verzehrt, ist hier in poetischer Sprache ausgedrückt; so wurde sie von fast allen Dichtern übernommen, ob sie nun Persisch, Türkisch oder Urdu schrieben. Die Feuer-Symbolik, die in dem Werk eines Urdu-Dichters des 19. Jahrhunderts wie Ghalib so vorherrschend ist, hat ihre Wurzeln in diesem Begriff der absoluten Liebe.

Nur aus einer solchen Erfahrung kann das faszinierende Werk einiger frühmittelalterlicher persischer Mystiker verstanden werden. Drei von ihnen sind wegen ihrer Liebestheorien und ihrer subtilen Auslegungen mystischer Zustände besonders bekannt geworden: es sind Ahmad Ghazzali (st. 1126), sein Schüler ʿAinul Qudat Hamadhani (hingerichtet 1131) und Ruzbihan Baqli von Schiras (st. 1209).

Es besteht kein Zweifel, daß Abu Hamid al-Ghazzali, der große Wiederbeleber der religiösen Wissenschaften, die Durchschnitts-Muslime ansprach und weitgehend für die gemäßigte mystische Haltung der islamischen Gesellschaft im späteren Mittelalter verantwortlich ist; aber weder in der Tiefe seiner

Erfahrung noch in der Schönheit seiner Sprache kommt er seinem jüngeren Bruder Ahmad nahe. Tatsächlich heißt es, der ›muslimische Intellektuelle‹ Abu Hamid habe anerkannt, daß sein Bruder ihm im Pfade der Liebe überlegen sei. Ahmad Ghazzali war ein erfolgreicher Prediger und Seelenführer mit einer Anzahl Schüler, die seine Lehren weitertrugen; einige spätere Nachfolger wurden zu wichtigen Gestalten in Sufi-Orden. Die Orthodoxen, schockiert von seinen Ansichten über die Rechtfertigung Satans und seine Liebestheorien, konnten ihn nicht leiden; selbst einer seiner mystischen Kollegen konnte nicht umhin, ihn als ›eines der Wunder Gottes im Lügen‹ zu bezeichnen, »der durch seine Predigten Zugang zu weltlichem Besitz erlangt«[7].

Ahmad hat eine Anzahl mystischer Schriften verfaßt, u.a. auch über das Problem des *samāʿ*; doch wenn er auch nur die eine kleine persische Schrift *Sawāniḥ*, ›Aphorismen über die Liebe‹, geschrieben hätte, hätte es genügt, in ihm einen der ganz großen Mystiker in der islamischen Welt zu sehen. In diesen kurzen Paragraphen, die mit Versen durchwoben sind, erkennen wir ihn als Meister keuscher Liebe, der zwischen sich und den schönen Geliebten eine Rose stellt und einmal die Rose, dann wieder den Geliebten betrachtet. Die *Sawāniḥ* sind in einem Stil geschrieben, der auf den ersten Blick einfach und anspruchslos aussieht; aber die Sprache hat einen solchen Grad der Verfeinerung erreicht, und die Worte und Sätze sind so zerbrechlich, daß jeder Versuch, sie in einer westlichen Sprache wiederzugeben und dabei ihren Duft zu erhalten, zum Scheitern verurteilt ist[7a]. Der Verfasser spricht vom Geheimnis der gegenseitigen Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem, die wie Spiegel füreinander sind, verloren in gegenseitiger Betrachtung, wobei der eine ›mehr er als er‹ ist. Ahmad berührt das Geheimnis des Leidens in der Liebe, der Hoffnung in

7. Merlin S. Swartz, *Ibn al-Jauzi's kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 221.
7a. *Aphorismen über die Liebe*, herausgegeben von H. Ritter (1942), deutsch von R. Gramlich (1976) und von G. Wendt (1978).

Hoffnungslosigkeit, der unerklärlichen Gnade. Das ewige Thema des Zusammenwirkens von Liebe und Schönheit stellt das Continuo unter den zarten Melodien dieses Büchleins dar, das man laut lesen sollte, um seinen sanft schwingenden Rhythmus zu genießen. Seine Worte über Liebenden, Geliebten und Liebe müssen immer wieder durchdacht und durchlebt werden; jedesmal enthüllen sie beim Lesen einen neuen Aspekt, als ob Schleier vom Sinn genommen und dann wieder durch neue Schleier anderer Farbe ersetzt würden.

Es war in der geistigen Kette Ahmad Ghazzalis, wo man ein *ḥadīth qudsī* überlieferte, demzufolge Gott auf die Frage eines Sufis antwortete, der ihn nach dem Sinn der Schöpfung fragte: »Der Sinn davon, daß Ich dich geschaffen habe, ist, Meinen Anblick in dem Spiegel deines Geistes zu sehen, und Meine Liebe in deinem Herzen« (N 370).

Die *Sawāniḥ* haben eines der Werke von Ahmad Ghazzalis Lieblingsschüler 'Ainul Qudat Hamadhani inspiriert, die *Tamhīdāt*. Dieses Buch, das trotz seiner sehr verfeinerten Sprache doch etwas leichter zugänglich ist als die *Sawāniḥ*, ist oft nachgeahmt worden. 'Ainul Qudats Talent, selbst die tiefsten und ernstesten Gedanken in poetischer Sprache auszudrücken, war größer als das seines Meisters. Deswegen wurden die *Tamhīdāt* weithin in der islamischen Welt gelesen; so war es eines der Lieblingsbücher der Chishti-Mystiker von Delhi im späten 13. Jahrhundert. Der Chishti-Heilige Gisudaraz schrieb um 1400 im Dekkan einen Kommentar dazu, und später übersetzte ein Sufi aus Bijapur, Miran Husain Shah (st. 1669) das Buch ins Dakhni-Urdu, das sich gerade zu einem literarischen Medium entwickelte.

Wie sein Meister war auch 'Ainul Qudat von glühender göttlicher Leidenschaft verzehrt. Jami sagt über ihn: »Nur wenige Menschen boten solche Enthüllungen und Erklärungen subtiler Punkte, wie er es tat; und Wunder, wie Töten und Wiederbeleben, wurden in ihm deutlich« (N 414–15). Der begabte junge Mann wurde jedoch in Bagdad wegen angeblicher Häresie eingekerkert und 1131 in seiner Jugendblüte hingerichtet. Seine

Apologie, wie manche seiner anderen Werke auf Arabisch geschrieben, zeigt, daß er sich keiner der Häresien bewußt war, die die Orthodoxen in seiner persönlichen Interpretation des Sufismus entdeckt zu haben behaupteten; er fühlte sich vielmehr in völliger Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Islam. Man mag vermuten, daß sein vorzeitiger Tod durch Neid oder persönliche Rache bewirkt wurde[8].

Der dritte Name in der Kette der großen Liebesmystiker Irans ist der Ruzbihan Baqlis, der in hohem Alter 1209 in seiner Heimatstadt Schiras starb.

Der Meister von Schiras, Shaikh Ruzbihan,
der einzig in der Welt von Treu und Reinheit,
Er war das Siegel aller Heiligen,
War Welt der Seele, und der Welt die Seele.
Er: Fürst der Liebenden, und der voll Gnosis,
Der Führer aller, die ans Ziel gelangten…

So beschreibt ihn ʿIraqi, einer der anderen großen Liebenden in der Geschichte des Sufismus[9].

Ruzbihans zahlreiche Werke sind nicht nur eine wichtige Quelle für mystische Liebestheorien; sein *Sharḥ-i shaṭḥiyāt* bietet uns einen Schlüssel für das Verständnis der theopathischen Äußerungen der frühen Mystiker. Diese Paradoxe, die immer ein Stein des Anstoßes für die Orthodoxen, ja selbst für gemäßigte Sufis waren, können in vielen Fällen nicht rational erklärt werden; man kann sie nur verstehen, wenn man den gleichen Zustand erreicht, den der Mystiker hatte, der sie äußerte. Baqlis Hauptanliegen sind die Schriften und Worte Hallajs, und sein *Sharḥ* ist unerläßlich, um Hallaj zu verstehen. Ruzbihans Interpretationen auf diesem Gebiet sind zweifellos korrekt, denn die Schiraser Sufis waren meist positiv zu dem Märtyrer-Mystiker von Bagdad eingestellt; Ibn Khafif von

8. Seine Apologie ist übersetzt von A. J. Arberry, *A Sufi Martyr* (1969). Vgl. Fritz Meiers Besprechung in *Der Islam* 49, 1 (1972).
9. ʿIraqi, *The Song of the Lovers*, ed. and translated A. J. Arberry, Pers. Text S. 88.

Schiras (st. 982) war einer der wenigen Bewunderer Hallajs, der ihm treu bis zum Tode blieb, und Ruzbihan sah sich selbst in dieser Traditionskette[10].

Von Liebe und Sehnsucht überwältigt, beklagt Ruzbihan die verlorengegangene Größe des Sufismus, beschwört die verschiedenen kosmischen Mächte und ruft aus (indem er die Meister des Pfades aufzählt, bevor er zum Preise dessen gelangt, auf den jede mystische Kette zurückgeht, Ahmad al-Hashimi dem Propheten):

> O Unheil verursachende Zeit! Wo ist der Aufschrei Shiblis? Wo ist Husris Ruf?
> O Periode (oder: Nachmittag) der Welt! Wo ist der Sang Abu'l-Hasan Nuris? Wo ist das Ach Abu Hamzas des Sufis?
> O Schatten der Himmel! Wo ist das Zeitalter Sumnuns und die Liebe Dhu'n-Nuns und das Seufzen Sumnuns und die Klagen Buhluls?
> O Teppich der Erde! Wo ist Junaids Beständigkeit und Ruwaims mystischer Reigen?
> O durchsichtig grünes Wasser! Wo sind die Melodien Subuhis, und das Händeklatschen Abu ʻAmr Zujjajis? Und der Tanz Abu'l-Husain Sirwanis?
> O Licht der Sonne! Wo ist der Odem Kattanis und das Brausen Nasrabadhis?
> O Sphäre Saturns! Wo ist das Königreich von Bayezid Bistamis *tauḥīd?*
> O Neumond des Himmels! Wo ist Wasitis Unruhe und Yusuf ibn Husain Razis Eleganz?
> O Tropfen der Wolke in der Luft! Wo ist das Stöhnen Abu Mazahim Shirazis? Wo ist die wechselnde Farbe Jaʻfar al-Haddas?

10. Ruzbihans Werke sind herausgegeben von H. Corbin: eine Biographie findet sich bei L. Massignon, *La vie et les œuvres de Rūzbihān Baqlī* (1953). Eine gute Analyse des von Ruzbihan behandelten Problems der ‚theopathischen Aussprüche ist Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (1985).

> O Farbe Saturns, o Schande der Venus, o Buchstabe der Intelligenz! Wo ist das Ausgießen des Blutes von Husain ibn Mansur in »Ich bin die Wahrheit!«?
> Wo ist das Wandeln jenes seltsamen Gelehrten in sonderbaren Fesseln auf dem Hinrichtungsplatz inmitten von Freunden und Feinden?
> O Zeit und Raum! Warum seid ihr ohne die Schönheit des Shaikhs Abdullah ibn Khafif? (B 377–78).

Was den Leser in Ruzbihans Schriften – sei es der Kommentar zu den *Shaṭḥiyāt* oder sein *'Abhar al-'āshiqin*, ›Le jasmin des fidèles d'amour‹, wie H. Corbin es übersetzt – so tief beeindruckt, ist sein Stil, der oft ebenso schwierig zu übersetzen ist wie der Ahmad Ghazzalis, aber eine stärkere und tiefere Instrumentation hat. Es ist nicht mehr die scholastische Sprache der frühen Vertreter des Sufismus, obgleich Baqli diese Theorien und die Terminologie genau kannte. Es ist vielmehr eine Sprache, die von den Dichtern Irans im 11. und 12. Jahrhundert verfeinert worden war, mit Rosen und Nachtigallen erfüllt, biegsam und farbig. Wer sonst würde die Liebe in solchen Worten beschreiben:

> Seht gut hin; denn das Herz ist der Marktplatz Seiner Liebe; von dort stammt die Rose Adams auf dem Zweige der Liebe aus der Farbe der Manifestation Seiner Rose. Wenn die Nachtigall ›Geist‹ berauscht wird von dieser Rose, wird sie mit dem Ohr der Seele den Gesang des Vogels *Alastu* (›Bin Ich nicht euer Herr?‹) im Quellplatz der Urewigkeit vernehmen (B 396).

Oder wer würde seine Geliebte, der der ›Jasmin‹ gewidmet ist, einladen, sein Herz zu betreten, um dort die Manifestation reiner Liebe in den Rosenblättern seiner Seele zu sehen, wo Tausende von Nachtigallen die Schwingen ihres hohen Strebens im Feuer der Liebe verbrannt haben? (BA 47). Göttliche Schönheit wird in menschlicher Schönheit enthüllt: »Die Schau des Kosmos ist die *qibla* der Asketen, die Schau Adams ist die *qibla* der Liebenden« (BA 79).

Ohne den geringsten Wunsch, auch nur den Saum des Gelieb-

ten zu berühren, bleibt diese Liebe absolut rein: »Die Augensalbe für die Augen der Liebenden, die in der Wirklichkeit reisen, ist der Staub des Dorfes des göttlichen Gesetzes« (BA 112).

Ruzbihan findet den Beweis für diese gesetzestreue und keusche Liebe im Koran selbst. Hat Gott nicht selbst in Seiner Offenbarung gesagt: »Wir erzählen dir die schönste Geschichte« – und das ist die Geschichte vom Liebenden und Geliebten, von Yusuf und Zulaikha, die Geschichte keuscher und daher gesetzlich erlaubter Liebe, wie sie in Sura 12 offenbart ist (BA 19). So kann er fühlen, daß am Tage des urewigen Vertrages »die Seele in die Welt der göttlichen Liebe auf den Schwingen menschlicher Liebe flog« (BA 4).

Es war auch Ruzbihan Baqli, der die prophetische Überlieferung hervorhob, derzufolge Muhammad erklärte, daß die rote Rose die Manifestation von Gottes Glorie sei (B 265). Er gab damit der Rose – geliebt von den Dichtern in aller Welt – die Sanktion religiöser Erfahrung. Seine Vision von Gott ist die Vision von Rosenwolken, wo die göttliche Gegenwart als herrliche rote Rose strahlt. Da diese Blume die göttliche Schönheit und Glorie am vollkommensten darstellt, ist die Nachtigall, das Symbol der sehnsüchtigen Seele, für alle Zeiten verpflichtet, sie zu lieben – und die zahllosen Rosen und Nachtigallen in persischer und türkischer Dichtung tragen wissentlich oder unwissentlich diese metaphysische Erfahrung des Seelenvogels und der göttlichen Rose mit sich.

Ruzbihan wird hingerissen, wenn er von seinen eigenen Erfahrungen, seinen Leiden, seinem unstillbaren Durst nach Schönheit spricht. *Iltibās*, die Verhüllung der urewigen Schönheit unter geschaffenen Formen, ist das Thema seiner Meditation; getreu der klassischen Sufitradition sieht er in der Liebe die Bemühung, wiederum die Grenzen der geschaffenen Welt zu durchbrechen, um den Zustand des wahren *tauḥīd* zu erreichen, wie er am Tage des Urvertrages bestand. In dieser Erfahrung ist der Übergang von der menschlichen Liebe zur transzendentalen Liebe und damit zum wahren *tauḥīd* (wie

Corbin, der Ruzbihans mystischem Fluge folgt, feststellt) eine Metamorphose des Subjekts: der Liebende wird am Ende in reine Liebe verwandelt und erreicht so den Zustand, in dem Liebender und Geliebter eins sind und der Geliebte durch den Liebenden sprechen kann (B 57). Mehr als fünfhundert Jahre später ist diese Verwandlung der liebenden Seele in reine Liebe in einem abgelegenen Winkel der islamischen Welt, nämlich in Sind, von Shah Abdul Latif ausgedrückt worden, dessen Heldin, verloren in der Wüste auf der Suche nach ihrem Geliebten, ihre Sehnsucht klagt. Doch der Dichter versteht:

> O Stimme in der Steppe, als ob die Wildgans riefe;
> Schrei aus der Wassertiefe –
> es ist der Liebe Ach.
> O Stimme in der Steppe, wie einer Geige Klang,
> das ist der Liebe Sang –
> das Volk nur hielt's für Weibes Lied[11].

Dieses Mysterium der Verwandlung keuscher menschlicher Liebe in die allumfassende göttliche Liebe bleibt eines der Zentralthemen großer Dichtung in Iran und seinen Nachbarländern, und der Liebende versteht:

> Der Geliebte, er ist alles; Schleier nur der Liebende;
> Der Geliebte, er ist lebend; und der Liebende ist tot (M I 30).

Die Vieldeutigkeit des Liebeserlebnisses, wie es sich aus diesen mystischen Theorien und Praktiken ergibt, führte zu dem Gebrauch erotischer Symbole durch die Mystiker und mystischer Ausdrücke durch die profanen Dichter. Die reinen Mystiker haben manchmal versucht, die Verwendung von Symbolen wie irdischer Liebe und Wein als rein allegorisch zu erklären – selbst Ibn 'Arabi hat diese Methode bei der Erklärung seiner eigenen Gedichte, des *Tarjumān al-ashwāq*, angewandt. In späterer persischer, türkischer und Urdu-Dichtung nahm die Neigung zu solcher Interpretation noch zu, und die Mystiker erfanden ganze Listen, um auch die einfachsten Wör-

11. Shah Abdul Latif, *Sur Ma'dhūrī* I, Vers 21–22.

ter mystisch erklären zu können. Ein Blick auf die Liste, die der Perser Muhsin Faid Kashani im 17. Jahrhundert geschrieben hat, genügt, um diese Tendenz zu illustrieren:

> *rukh* (Gesicht, Wange): die Enthüllung göttlicher Schönheit in den Attributen der Gnade, d.h. der Gütige, der Milde, der Belebende, der Führer, der Schenkende, Licht, göttliche Wirklichkeit…
>
> *zulf* (Locken): die Offenbarung der göttlichen Majestät in den Attributen der Allmacht, z.B. der Fernhaltende, der Ergreifende… oder: Phänomene, die die göttliche Wirklichkeit verschleiern.
>
> *kharābāt* (Weinhäuser): Reine Einheit, undifferenziert und ohne nähere Qualifizierung…[12].

Andere Dichter haben noch abstraktere Methoden der Allegorisierung verwendet, so daß am Ende der Charme eines Vierzeilers völlig in den schweren Ketten einer von Ibn ʿArabi stammenden Terminologie verloren geht. Man darf bezweifeln, ob die großen Meister der mystischen Liebe, wie Ruzbihan Baqli, diese übertrieben ›mystische‹ Auslegung gut gefunden hätten – sie wußten, daß das Wort an sich schon ein Fächer ist, der gleichzeitig verhüllt und enthüllt.



12. A. J. Arberry, *Sufism*, S. 113ff.

Die Pilgerfahrt der Vögel: Sana'i und 'Attar

Es scheint, daß die persische mystische Dichtung, vor allem die didaktische Poesie, im Osten Irans entstand. Eines ihrer frühesten Zentren war Herat, wo Abdullah-i Ansaris *Munājāt* eine neue Periode in der persischen religiösen Literatur einleitete. Diese kurzen Gebete sind in der Gebetsliteratur niemals übertroffen worden; denn obgleich sie stilistisch ganz einfach sind – in leicht schwingendem Rhythmus mit Reimen durchsetzt – bieten sie reichen Stoff zur Meditation. E.E. Berthels hat die Entwicklung der didaktischen Sufi-Dichtung nachgezeichnet, zu deren ersten Beispielen einige von Ansaris Werken gehören, die aber ihren ersten wirklichen Meister ein halbes Jahrhundert später in Ansaris Landsmann Abu'l-Majd Majdud Sana'i fand (st. um 1131)[13].

Sana'i war Hofpoet bei den späteren Ghaznawiden in Ghazna und begann seine Laufbahn mit hochkomplizierten weltlichen *qaṣīden*. Er besuchte mehrere Orte in Khorassan, vor allem Balkh und Sarakhs. Dann aber wandte er sich der mystischen, oder besser gesagt, der asketischen Dichtung zu. Es gibt zwar eine hübsche Anekdote, die den Anlaß zu seiner Bekehrung erzählt, aber der wahre Grund ist unbekannt, obgleich die vorzügliche Arbeit De Bruijns viele der Probleme löst oder doch der Lösung näherbringt. In einem seiner Ghazelen sagt er:

> Erst schrieb ich Bücher mit sehr großer Mühe,
> dann brach ich meine Feder, ganz verwirrt (SD 810).

Sana'is Hauptwerk, das den Grundstein für die persische mystisch-lehrhafte Dichtung legt, ist ein *mathnawī*, ein Gedicht in reimenden Doppelversen. Diese Form war kurz zuvor in Iran für das Epos entwickelt worden; man darf dabei nur eine gewisse Gruppe verhältnismäßig kurzer Metren verwenden. Sana'is *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*, ›Der Garten der Wahr-

13. Die Arbeit von J. W. T. de Bruijn, *Of Piety and Poetry* (1984) stellt die Sana'i-Forschung auf eine neue Grundlage. Frühere Ausgaben und Übersetzungen sind damit weitgehend überholt.

heit‹ ist Sultan Bahramshah zugeeignet, dem das ganze zehnte Kapitel gewidmet ist. Westliche Gelehrte halten die *Ḥadīqa* meist für ein recht langweiliges Werk; sie ermangelt in der Tat des anmutigen Flusses, der manche spätere mystische Lehrgedichte auszeichnet. In einem etwas hüpfenden Metrum geschrieben, umfaßt sie zehn Kapitel, die meist von verschiedenen Aspekten mystischen und praktischen Lebens handeln. Der Stil ist zeitweise recht trocken, aber die *Ḥadīqa* enthält eine Anzahl von berühmten Geschichten, die in Sufi-Kreisen zu Beginn des 12. Jahrhunderts bekannt waren und zum Teil aus Qushairis *Risāla*, zum Teil auch aus Ghazzalis *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* übernommen sein dürften; Anekdoten über frühere Sufis und Meditationen über mystische Aussprüche zeigen, welche Traditionsströme in Sana'is Zeit am östlichen Rande der islamischen Welt lebendig waren.

Im Laufe der Zeit beginnt man die Art zu goutieren, in der Sana'i seine Gedanken über Gott und die Welt, über Frömmigkeit und falsche Sufis in ungeschminktem Stil vorlegt, wobei er auch Geschichten und Bilder von sehr unmystischem, ja obszönem Charakter einflicht. Das Gleiche kann man von Sana'is kleineren *mathnawīs* sagen, wie dem satirischen *Kārnāma-yi Balkh* mit seinem ausgesprochen groben Stil. Jedoch sind einzelne Ausdrücke daraus fast wörtlich von Sana'is vorzüglichstem geistigen Nachfolger, Jalaluddin Rumi, übernommen worden, der aus Balkh stammte. Und man darf nicht vergessen, daß auch mittelalterliche und barocke christliche Mystiker und Theologen oft eine sehr direkte und ungeschliffene Ausdrucksweise benutzten, wenn sie ihre Gedanken deutlich machen wollten oder Feinde der wahren Religion angriffen. Im ganzen ist Sana'is Bildersprache klar und deutlich (außer wenn er sich in schwierige rhetorische Spiele verstrickt); sie ist nicht so verfeinert und schillernd wie die Sprache späterer Mystiker, fesselt aber den Leser durch ihre Schlichtheit, die zu den Themen, die er behandelt, gut paßt. Die *Ḥadīqa* mit ihren ineinanderfließenden Anekdoten ist zum Muster für alle *mathnawīs* geworden, die später für mystische Erbauungszwecke

verfaßt wurden. Es hat von dem Werk – wie De Bruijn zeigt – sicher zwei sehr frühe Versionen gegeben, und der heute als normativ angesehene Text weist zahlreiche Interpolationen auf, was auch für den Diwan gilt – ein Zeichen für die Beliebtheit beider Werke.

Westliche Orientalisten haben Sana'is Lyrik viel mehr als seine *Ḥadīqa* bewundert, denn sie ist größtenteils flüssig, frisch und empfindsam; erstmals wird hier das Ghazel für mystische Ideen benutzt. Eines der feinsten Stücke im *Diwan* ist die ›Klage Satans‹, in der die nüchterne Sprache eine Höhe erreicht, wie man sie nicht oft in persischer mystischer Dichtung findet. Unter Sana'is *qaṣīdas* verdienen die kunstvollen Lobgedichte auf den Propheten erwähnt zu werden, aber auch die schwierige ›Litanei der Vögel‹, in der jedem Vogel eine besondere Art des Gotteslobes zugeschrieben wird (SD 30–35).

Unter Sana'is kleineren *mathnawīs* ist *Sair al-ʿibād ilā'l-maʿād*, ›Die Reise der Diener zum Platze der Rückkehr‹ höchst aufschlußreich. Denn hier beschreibt der Dichter die mystischen Lehren von der Rückkehr der Seele durch die verschiedenen Stadien des Lebens zu seiner Urquelle – Gedanken, die sein Landsmann Avicenna ein Jahrhundert zuvor dargelegt hatte, die aber hier erstmals in poetische Form gebracht sind, wobei der Dichter all seine Kenntnisse in Philosophie (die er sonst verachtete) und in Sufi-Theorien darlegt. R. A. Nicholson und andere haben dieses *mathnawī* für das Modell von ʿAttar's *Manṭiq uṭ-ṭair* gehalten; Nicholson meint sogar, daß es das Thema der Göttlichen Komödie vorwegnähme. Es ist aber nur ein typischer Ausdruck des Gedankens der Reise und des Aufstiegs, der den islamischen Mystikern so lieb war, und der seinen schönsten Ausdruck in den Werken Fariduddin ʿAttars fand:

> Komm aus dem Meer wie Regenwolken – reise!
> Denn ohne Reisen wirst du nie zur Perle (AD 707).

So sagt ʿAttar, der von vielen Gelehrten als größter Mathnawī-Autor in der Geschichte der persischen mystischen Dichtung angesehen wird.



Illustration für 'Attars *Mantiq ut-tair,* »Vogelgespräche«. Iran, spätes 15. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York.

Sana'i war der Geist, 'Attar war seine Augen,
wir kamen nach Sana'i und 'Attar,

soll Jalaluddin Rumi gesagt haben, um seine Abhängigkeit von den beiden Meistern auszudrücken[14]; denn in seinem Werk folgt er ziemlich genau den Mustern, die diese beiden Mystiker aus seiner Heimat, dem östlichen Iran, geprägt hatten.

Während Sana'i nüchtern war und kurze, treffende, manchmal auch beißende Allegorien erzählte, war 'Attar, ein Jahrhundert später, der geborene Geschichtenerzähler. Man kann ihn sich vorstellen, wie er in seinem Drogistenladen – sein Beiname *'Aṭṭār* deutet auf diesen Beruf hin – saß, zu den Leuten sprach, sie behandelte, dabei mystische Themen überdachte und dann seine Meditationen in seinem unnachahmlichen Stil in schöner, klarer Sprache niederschrieb.

Fariduddin war in Nishapur geboren, wo er auch starb – wahrscheinlich in hohem Alter um 1220. Die spätere mystische Tradition schließt ihn in die Liste der Märtyrer der Liebe ein, die von den Orthodoxen oder, in seinem Fall, von den Ungläubigen um ihrer überflutenden göttlichen Liebe willen umgebracht wurden. Ob er wirklich von den einfallenden Mongolen getötet wurde, ist ungewiß, aber die Legende zeigt den hohen Rang, den die geistige Tradition Irans ihm beilegt.

Sowohl in der Lyrik wie in seinen zahlreichen Epen zeigt 'Attar eine hinreißende Begabung als Erzähler; dieser Zug ist auch deutlich in seiner Sammlung von Heiligenbiographien, der *Tadhkirat al-auliyā*. Denn Hagiographie war für ihn nur ein anderes Medium, um Geschichten über die verehrten Meister des Pfades zu erzählen; und sein erzählerisches, ja dramatisches Talent zeigt sich in der *Tadhkira* aufs schönste. Freilich sollte man dieses Buch durch andere, nüchternere Quellen ergänzen, wenn es um nackte Tatsachen geht. Viele Anekdoten aus der *Tadhkirat al-auliyā* hat 'Attar auch in seine poetischen Werke

14. A. Gölpinarli, in seiner Einleitung zu Rumis Briefen (*Mektuplar*, 1964), S. 12, zeigt, daß der Vers eigentlich lauten muß:
Wir sind die *qibla* von Sana'i und 'Attar;
d. h., wir stehen höher als beide.

übernommen. Und alle seine Bücher sind wahre Schatzkammern für Anekdoten und lebendige Geschichten.
Ein bemerkenswerter Aspekt seiner Epen ist seine scharfe Kritik an den zeitgenössischen Herrschern. Das alte Sufi-Ideal der Armut wird in seinem Werk zur praktischen Lebensregel – ist nicht der Derwisch viel reicher und höher als der König? Denn der König bettelt überall um Geld; der Derwisch bettelt niemand an. Die soziale Kritik wird oft Irren in den Mund gelegt – 'Attar hat eine ganze Schar von geistig unzurechnungsfähigen Menschen erfunden, die mit Gott und mit den irdischen Herrschern streiten und hadern; ein anderes Instrument, um einen tyrannischen Herrscher zur Vernunft zu bringen, ist der Tadel eines alten Weibes. Die Geschichten über die rechte Regierung erinnern manchmal an ähnliche Anekdoten in den Fürstenspiegeln, einem literarischen Genre, das in Iran am Ausgang des 11. Jahrhunderts sehr beliebt war. Doch 'Attar erzählt nicht nur Geschichten, er interpretiert sie auch. Und ein in der Regel übersehener, doch m. E. ganz zentraler Beitrag 'Attars zur Mystik ist seine Muhammad-Mystik, wie sie in den Einleitungskapiteln seiner Epen erscheint, wo er die Gedanken des urewigen »Lichtes des Propheten« in kühnen Bildern ausmalt und die Himmelsreise farbig schildert.
Hellmut Ritter, der sein meisterhaftes Buch ›Das Meer der Seele‹ der Mystik und dichterischen Kunst 'Attars gewidmet hat, unterscheidet drei Stadien im Leben des Dichters. In der ersten Periode ist er der Meister des Erzählens; damals muß er sein Meisterwerk, das *Manṭiq uṭ-ṭair*, ›Vogelgespräche‹, verfaßt haben; ferner sein *Ilāhīnāme*, ›Die Geschichte vom König und seinen sechs Söhnen‹, und das *Muṣībatnāme*, ›Das Buch des Unglücks‹. In der zweiten Periode verfließen die äußeren Formen, und die Anaphora werden länger und länger; 'Attar ist während des Schreibens oft so entrückt, daß er versucht, die göttlichen Mysterien in langen Ketten wiederholter Ausrufe oder gleichförmiger Worte zu beschreiben; sein Rausch trägt ihn hinweg von logischer Urteilskraft. Für diese Periode ist es typisch, daß der Held des *Ushturnāme*, das sich um einen

Puppenspieler dreht, in mystischer Entrückung Selbstmord begeht. Die früher weitverbreitete Ansicht, daß ʻAttar am Ende seines Lebens ein frommer Schiit wurde, kann nicht aufrechterhalten werden; jene Werke, die eine starke Neigung zur Schia zeigen, können jetzt einem anderen Dichter des gleichen Namens zugeschrieben werden.

ʻAttars Epen, vor allem das *Manṭiq uṭ-ṭair*, sind zu Standardwerken der Literatur geworden, aus denen Generationen von Sufis ihre Inspiration geschöpft haben. Sein Einfluß auf die spätere Literatur muß noch genau untersucht werden. Es genügt, hier die Geschichte von Shaikh Sanʻan zu erwähnen, der sich in eine Christin verliebte, »den Rosenkranz mit dem Ketzergürtel vertauschte und die Schweine hütete« (MT 77 ff.). Diese Geschichte hat ihren Weg sogar in die Kashmiri- und malaiische Literatur gefunden. Sanʻans Name erscheint in volkstümlicher türkischer mystischer Poesie ebenso oft wie in Sufiliedern in Sind. Er ist zu einem der bekanntesten Symbole glühender liebender Hingabe geworden, für die religiöse Tradition, guter Ruf, Name und Ruhm nichts mehr bedeuten.

Ein besonders faszinierender Aspekt von ʻAttars Mystik ist, wie bei seinem älteren Zeitgenossen Ruzbihan Baqli, seine Beziehung zu Hallaj. Der geistige Hallaj hatte ihn in den mystischen Pfad eingeführt, und seine Biographie des Märtyrer-Mystikers ist wohl das bewegendste Kapitel der *Tadhkirat al-Auliyā* und hat das Bild Hallajs für alle künftigen Generationen geformt. Denn von ihm lernte ʻAttar die ›Mystik des Leidens‹, den ständigen Schmerz als Heilmittel:

> Der Liebesschmerz ward Medizin für jedes Herz;
> die Schwierigkeit konnte nie ohne Liebe gelöst werden (U 346).

Mehr als irgendein anderer mystischer Dichter Irans kann ʻAttar »die Stimme des Schmerzes« genannt werden (MT 287), die Stimme der Sehnsucht und des Suchens. Alle seine Werke handeln in verschiedenen Allegorien von der ständigen Bewegung der Seele zu ihrem Ursprung und Ziel. Das *Muṣībatnāme* ist die Geschichte der Suche des Sufis nach dem Absoluten. In

einer Objektivierung der Erfahrungen während der vierzigtägigen Klausur wandert der Mystiker durch die Welt der geschaffenen Wesen, vom göttlichen Geist bis zu den niedersten Geschöpfen. Der Wanderer lauscht auf den *lisān ul-ḥāl*, ›die Zunge des Zustandes‹ von Wind und Erde, Feuer und See, und hört die endlosen Sehnsuchtsklagen aller Geschöpfe, die, verwirrt, sich nach Hause sehnen. Die Erfahrungen, die aus den Gesprächen mit den neununddreißig geschaffenen Wesen resultieren, werden eine nach der anderen dem Pir vorgelegt, der sie erklärt. Endlich, unter der Leitung des Propheten Muhammad, findet der Sucher seinen Weg in das Meer seiner eigenen Seele, wo alles Sehnen endet. Doch selbst die Einigung mit dem Meer der Seele ist nicht das Letzte; wenn die Seele ihre Reise *zu* Gott beendet hat, wird die Reise *in* Gott beginnen (der Zustand, den die Mystiker *baqā*, ›Bleiben in Gott‹, nennen); dort wird die Seele immer neue Abgründe des unauslotbaren göttlichen Wesens durchmessen, von denen keine Zunge Kunde geben kann.

'Attar wußte – wie Sana'i und Rumi – daß diese ständige Bewegung nicht nur der menschlichen Seele eigen ist; sie geht vielmehr durch die gesamte geschaffene Welt (U 63). Endlose Perioden der Entwicklung sind notwendig, bevor die wunderbare Blume, der Vollkommene Mensch, erscheinen kann – Perioden, die durch den Tod und die Vernichtung von hunderttausenden niederer Existenzen gekennzeichnet sind, die wiederum vielleicht eines Tages jenen Zustand erreichen werden, von dem aus ihre Aufwärtsbewegung beginnt (vgl. MT 234), denn:

> Jedermanns Reise geht zu seiner Vollkommenheit,
> jedermanns Nähe entspricht seinem ›Zustand‹ (MT 232).

Diese Unrast der Schöpfung hallt oft in der späteren persischen Dichtung wider; unter den nach-mittelalterlichen Dichtern muß man hier den indischen Mystiker Bedil (st. 1721) nennen; in unserer Zeit war es Muhammad Iqbal, der nie müde wurde, den langen Weg der Entwicklung vom Tropfen zum Meer, vom Samen zum Menschen und schließlich zum Vollkomme-

nen Menschen, der Krönung und Höhepunkt der Schöpfung ist, zu beschreiben.

Das Motiv der Reise ist voll entwickelt in 'Attars berühmtestem Epos, den ›Vogelgesprächen‹ (ein Titel, der auf die koranische Gestalt Salomos anspielt [Sura 27/16], der imstande war, mit den Seelenvögeln in geheimer Sprache zu sprechen und so Vertreter des mystischen Führers ist). Dieses Epos ist die vollkommenste dichterische Einführung in den mystischen Pfad mit seinen sieben Tälern und der Beschreibung aller Schwierigkeiten, die die Seele auf dem Wege zu gewärtigen hat. Die Gleichung Seele = Vogel ist überall in der Welt verbreitet; sie kommt in vielen primitiven Religionen vor und ist noch heute mancherorts bekannt. So kann man in der Türkei noch den Ausdruck hören *can kuşu uçtu*, ›sein Seelenvogel ist entflogen‹, d.h. er ist gestorben. Avicenna hatte das Vogel-Reise-Motiv benutzt, und Ghazzali schrieb eine *Risālat aṭ-ṭair*, ›Sendschreiben über die Vögel‹ ähnlichen Inhalts. 'Attar jedoch erfand das Ende der Geschichte: die dreißig Vögel, die die mühsame Reise unternommen haben, um den König der Vögel, den *Sīmurgh* zu finden, entdecken schließlich, daß sie selbst – ›dreißig Vögel‹, *sī murgh* – der *Sī-murgh* sind. Das ist das geistreichste Wortspiel in der persischen Literatur, das wunderbar die Erfahrung der Identität der Einzelseele mit dem göttlichen Wesen ausdrückt.

Die Vogel-Bilder wurden noch weiter ausgebildet, nachdem 'Attars *Manṭiq uṭ-ṭair* eines der beliebtesten Geschichtenbücher der persischen Literatur geworden war[15]. Jeder, der persische Poesie gelesen hat – sei es auch nur in Übersetzung – kennt die Nachtigall, die sich nach der Rose sehnt: das ist, in mystischer Sprache, die Seele, die sich nach der ewigen Schönheit sehnt, wie Ruzbihan es definiert hatte. Die Nachtigall wiederholt unermüdlich das Lob der Rose; sie spricht von ihrem Sehnen, singt Hymnen vom ›Koran der Rose‹ (d.h. den Blü-

15. Zu diesem Thema s. die Veröffentlichungen von A. Schimmel, *Stern und Blume*; ferner die relevanten Kapitel in *The Triumphal Sun* (1978); so wie *The Ruby of the Heart* (1968) und *Rose und Nachtigall* (1968).

tenblättern), erleidet ohne Klage den Stich der Dornen. Iqbal hat den Sang der Nachtigall im Kontext seiner Philosophie der unerfüllten Sehnsucht interpretiert – nur Sehnsucht gibt dem Seelenvogel die Fähigkeit zu singen, weil sie ihn dazu inspiriert, liebliche Melodien zu schaffen. Sehnsucht ist der höchste Zustand, den die Seele erreichen kann, weil sie zu schöpferischem Ausdruck führt, während Einigung in Schweigen und Entwerden endet.

Einer der im *Manṭiq uṭ-ṭair* beschriebenen Vögel ist der Falke, der königliche weiße Vogel, der auf die Hand seines Meisters zurückkehren möchte. Der Falke oder weiße Habicht, wie 'Attar ihn im *Ushturnāme* so schön beschreibt, wurde zu Rumis liebstem Symbol – er spricht oft von der Seele als einem Falken, der in die Gesellschaft schwarzer Krähen verbannt ist, oder als einer Nachtigall, die von Raben umgeben ist, oder einer Gazelle im Eselsstall (MV 833–38). Und wie 'Attar ein Wortspiel mit dem Namen des *Sīmurgh* erfunden hatte, so erfand Rumi eines mit dem Namen des Falken, *bāz:* der Vogel wird so genannt, weil er sich sehnt, zurück – *bāz* – zu kommen an seines Sultans Brust. Wie rührend ist seine Beschreibung des edlen Vogels, der beim Klange der Falkentrommel aus seinem irdischen Exil zurückfliegt! Er läßt sich auf dem Handgelenk seines Meisters nieder und reibt den Kopf an seiner Brust – so wird einst die verlorengegangene, verwirrte Seele ›in Frieden‹ zum Herrn zurückkehren (D 1353).

Jeder Vogel, jedes Tier hat seinen Platz in diesem wunderbaren Kosmos 'Attars und seiner Nachfolger auf dem mystischen Pfade. Schon Sana'i hatte die ›Litanei der Vögel‹, *tasbīḥ aṭ-ṭuyūr*, erfunden; die Taube wiederholt ständig ihr *kū kū* ›Wo, wo?‹, weil sie nach dem Wege zum Geliebten fragt, und der Storch, *laklak*, hat seinen Namen erhalten von seinem frommen Bekenntnis *al-mulk lak, al-amr lak, al-ḥamd lak*, »Dein ist das Reich, Dein ist der Befehl, Dein ist das Lob«. Die Ente symbolisiert den Menschen, halb der Erde zugehörig, halb im Meere Gottes lebend; und die Krähe gehört immer zu der häßlichen Winterlandschaft dieses irdischen Lebens.

Das Kamel wird zum Symbol des Frommen, der in absoluter Geduld die Befehle seines Meisters erfüllt (M IV 3389); selbst der unreine Hund kann zum Vorbild für den Sufi werden, weil er durch seine Treue zu den Siebenschläfern geläutert und geheiligt wurde, so wie die niedere Seele gereinigt und erhoben wird, wenn sie in der Gesellschaft heiligmäßiger Menschen lebt. Daher die Neigung späterer Dichter, sich als »Hund der Strasse« oder »Schwelle« des Propheten, eines Heiligen oder eines Imams zu bezeichnen.

Eines der schönsten Bilder der persischen Dichtung, das von Khaqani, Nizami und 'Attar gegen Ende des 12. Jahrhunderts verwendet wurde, ist das des Elefanten, der von Indien träumt. Der Elefant, ein Tier, das in der Bildersprache immer mit Indien verbunden ist, kann zwar gefangen und in ferne Länder geführt werden; aber wenn er im Traum seine Heimat erblickt, wird er alle Ketten zerreißen und dorthin eilen:

> Der Elefant, der gestern im Traume Indien sah,
> sprang aus der Fessel – wer hat, ihn festzuhalten, Macht?

Das ist ein treffendes Bild für die Seele des Mystikers, die inmitten weltlicher Verstrickungen mit der Vision ihrer ewigen Heimat begnadet wird und in das urewige Hindustan zurückkehrt; denn »der Esel träumt nicht von Hindustan«! (M IV 3067). Kipling hat dieses Motiv in seinem Gedicht *The Captive's Dream* verwendet.

Jede Blume im Garten wird für die mystischen Dichter am Ende des 12. Jahrhunderts zu einer Zunge, um Gott zu preisen; jedes Blatt und Blütenblatt ist ein Buch, in dem man Gottes Weisheit lesen kann. Gott hat Seine Zeichen in die Horizonte und in die Seele des Menschen gesetzt (Sura 41/53); der Mensch muß sie nur erkennen. Die Lilie preist Gott schweigend mit zehn Zungen; das Veilchen sitzt bescheiden in seinem dunkelblauen Sufi-Gewand da und legt den Kopf auf ›das Knie der Meditation‹. Rote Tulpen mit ihren schwarzen Flecken ›im Herzen‹ können aus dem verbrannten Herzen des Liebenden wachsen, oder den Mystiker an schwarzherzige Heuchler erinnern. Die Narzisse blickt mit feucht-schwärmerischen Augen

auf den Schöpfer oder läßt den Liebenden an die halbgeschlossenen Augen des Freundes denken, und die dunkle, krause Hyazinthe ähnelt den Locken des Geliebten.
In all der geschaffenen Schönheit sieht der Mystiker ein Zeugnis von der Quelle ewiger Schönheit – der Rubin ist das Herz des Steins, der durch Geduld und Vergießen seines Blutes in ein kostbares Juwel verwandelt worden ist; der Smaragd ist machtvoll wie der mystische Führer, da er die Augen der Schlangen oder der Feinde des Glaubens blenden kann. Der Mühlstein dreht sich in seiner rastlosen Reise wie der Sufi, und das Wasserschöpfrad seufzt wie der Liebende, der von seiner Heimat und seinem Freunde getrennt ist. Regen ist Gottes Gnade, die das Herz belebt, das demütig wie Staub geworden ist; die Sonne ist Seine Glorie, die durch die vielfarbigen Prismen der geschaffenen Dinge betrachtet werden muß. Die sanfte Brise Seiner Barmherzigkeit läßt die wachsenden Zweige und Knospen tanzen, und der Sturm seines Zornes reißt die verdorrten Büsche und Bäume aus, die des Saftes der Liebe entbehren.
Das Auge des von Liebe entrückten Mystikers sieht überall die Spuren der ewigen Schönheit und lauscht der stummen Beredsamkeit alles Geschaffenen. Was immer er erwähnt – sein Ziel ist das Wesen des Geliebten: wie Zulaikha, die in ihrer Sehnsucht nach Josephs Schönheit die Namen aller Dinge ›vom Rautensamen bis zum Aloeholz‹ verwendete:

> Wenn sie auch hunderttausend Namen aufschichtete –
> Ihr Sinn und ihre Absicht war immer Joseph (M VI 4022–37).

Die persische Poesie mit ihren kostbaren, juwelengleichen Bildern war das ideale Vehikel, um solche Gefühle auszudrükken. Die subtilste Harmonie und das äußerste Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Sphären des Seins ist am besten in der Dichtung des Hafiz erreicht, dessen Verse die vollkommenste Blüte der Gärten von Schiras sind, durchsichtig wie die Luft dieser Stadt, und duftend wie das Rosenöl, das aus der jahrhundertealten Tradition der Liebe zum Göttlichen, wie es sich in geschaffener Schönheit enthüllt, destilliert wird.

Maulana Jalaluddin Rumi[16]

Kein islamischer Mystiker ist im Westen so bekannt wie Jalaluddin Rumi, den seine Anhänger *Maulānā*, ›unser Herr‹, oder *Maulawi* nennen (türkische Aussprache *Mevlâna*). Der Orden, den er inspirierte und der im Westen als Tanzende Derwische bekannt ist, hat schon früh das Interesse europäischer Besucher des Osmanischen Reiches auf sich gezogen, und die ersten Orientalisten, die sich für persische Literatur interessierten, wählten seine Dichtungen für ihre Übersetzungen.

Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856), der unermüdliche Dolmetsch persischer, türkischer und arabischer Literatur, widmete Rumi viele Seiten in seiner klassischen *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (1818). Seine ziemlich trockenen Übersetzungen von Teilen des Diwan inspirierten Friedrich Rückert (1788–1866), der ein Semester lang sein Schüler war, Ghazelen im Stile Rumis zu schaffen – es war der erste erfolgreiche Versuch, die Ghazelenform in die deutsche Literatur einzuführen. Rückerts Büchlein (1819) ist eine Sammlung wunderbarer mystischer Gedichte; es sind zwar freie Adaptionen, doch teilen sie mehr von Maulanas Genius mit als die meisten

16. Die grundlegenden Arbeiten zur Erschließung des Mathnawi und der Gedankenwelt Rumis stammen von R. A. Nicholson; die kritische Ausgabe des *Dīwāns* von dem persischen Gelehrten B. Furuzanfar. Der türkische Gelehrte A. Gölpinarli hat ausgezeichnete Studien über Maulana sowie über die Entwicklung des Mevlevi-Ordens vorgelegt, ferner Übersetzungen von Rumis Poesie ins Türkische. Eine nützliche Übersicht über die Literatur ist Mehmet ÖNDER, *Mevlâna Bibliografyasi* (1974, 1975), die jetzt noch sehr erweitert werden kann, da sowohl im Westen wie in der Türkei laufend neue Veröffentlichungen erscheinen. Deutsche Übersetzungen beginnen mit RÜKKERTS *Ghaselen*, gehen über Georg Rosen, J. von Hammer-Purgstall, V. von Rosenzweig-Schwannau u. a. zu A. Schimmel und J. C. Bürgel; im englischen Sprachraum hat sich nach R. A. Nicholson A. J. Arberry mit Übersetzungen befaßt, im französischen Gebiet Eva Meyerovitch. Wichtig sind Spezialstudien von H. Ritter über Aspekte des mystischen Reigens. A. SCHIMMEL hat dem mystischen Dichter mehrere Bücher und Aufsätze gewidmet, so *Ich bin Wind und du bist Feuer* (1978); *The Triumphal Sun* (1978). Die neueste und sehr eindringende Studie stammt von William CHITTICK, *The Sufi Path of Love* (1983).

späteren, wenn auch genaueren Übertragungen seiner Dichtung. Rückerts Übersetzungen trugen entscheidend dazu bei, Rumis Bild in der deutschen Literaturgeschichte zu formen (mehr als die Übersetzungen von Vinzenz von Rosenzweig-Schwannau, 1838). Durch Rückerts Gedichte wurde Hegel mit dem enthusiastischen mystischen Dichter vertraut gemacht, den er in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gepriesen hat. Ein Jahrhundert später – um nur ein Beispiel zu nennen – hat sich Constantin Brunner teilweise auf Rumi in Rückerts Übersetzungen gestützt, um seine philosophischen Betrachtungen über das Genie zu entwickeln. 1903 wurden Rückerts Ghazelen sogar in englische Ghazelen übersetzt – der schottische Theologe William Hastie, der dies tat, sah sie als Gegengift gegen den verderblichen Kult Omar Khayyam's an. Das intensive Studium Rumis durch britische Orientalisten – wie E.H. Whinfield und Sir James W. Redhouse – gipfelte in der glänzenden Ausgabe des *Mathnawī* durch R.A. Nicholson, der eine Übersetzung und ein Kommentar folgte (8 Bände, 1925–1940). Sowohl Nicholson, dessen Frühwerk *Selections from the Divan-i Shams-i Tabriz* (1898) noch immer eine der besten Einführungen in Rumis Werk ist, und sein Nachfolger A.J. Arberry haben viele Gedichte und Geschichten Rumis ins Englische übersetzt. Dem mystischen Dichter ganz gerecht zu werden, ist ein fast unmögliches Unterfangen, da man nicht nur die persischen Originale studieren muß, sondern auch die große Anzahl persischer und türkischer Werke, die über ihn oder als Kommentare verfaßt worden sind; ferner muß das gesamte fast unübersehbare Material aus Indo-Pakistan mit einbezogen werden.

Es dürfte eine Legende sein, daß der junge Jalaluddin, der der Überlieferung nach 1207 in Balkh geboren wurde, um 1219 oder etwas eher von Fariduddin ʿAttar gesegnet wurde, als er und die Seinen Iran durchzogen, nachdem sein Vater Balkh verlassen hatte – vielleicht aus Furcht vor den anrückenden Mongolen. Doch die Legende betont die geistige Affinität zwischen den beiden großen Meistern mystischer Dichtung –

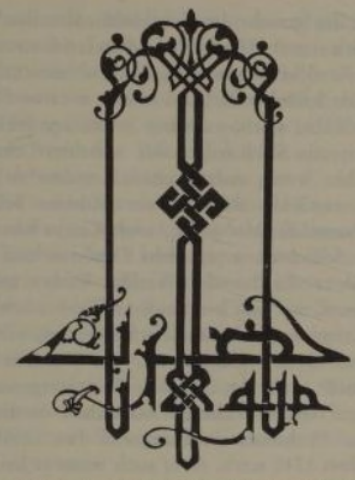
und Jalaluddin hat nie versäumt, seine Abhängigkeit von Sana'i und 'Attar dankbar anzuerkennen. Seine Elegie auf Sana'is Tod

Es lebt, sprach man, Meister Sana'i nicht mehr –
der Tod eines solchen Meisters wiegt schwer...(D 996),

beruht zwar auf einem Gedicht des Weisen von Ghazna selbst, aber es finden sich auch zahlreiche Anspielungen und wörtliche Übernahmen aus Sana'is Dichtung in Rumis Lyrik und dem *Mathnawī*.

Das Interesse an theologischen und mystischen Problemen war für Jalaluddin natürlich; denn sein Vater, Baha'uddin Walad, war ein bekannter mystischer Theologe. Der Einfluß seiner Gedanken, wie sie in seinen oft seltsamen *Ma'ārif* niedergelegt sind, auf Jalaluddin ist noch genauer zu untersuchen. Nach langen Wanderungen erreichte die Familie Anatolien, wo die Dynastie der Rum-Seldschuken herrschte. Jalaluddins Mutter starb 1226 in Laranda, dem modernen Karaman (etwa 100 km südöstlich von Konya), und sein erster Sohn, Sultan Walad, wurde etwa gleichzeitig dort geboren. Im gleichen Jahr beendete Najmuddin Daya Razi, Najmuddin Kubras Schüler, sein *Mirṣād ul-ibād* in Sivas in der nördlichen Provinz der Rum-Seldschuken; er traf später sowohl Jalaluddin als auch Ibn 'Arabi's besten Interpreten Sadruddin Qonawi in der Hauptstadt Konya (N 435).

Baha'uddin Walad wurde 1228 nach Konya berufen, wo Sultan Ala'uddin Kaykobad gerade die großartige Moschee im Zentrum der Stadt erbaut hatte. Zahlreiche kleinere Moscheen und Medresen umgaben die Festung; zwei von ihnen, beide zu Maulanas Lebzeiten errichtet, stehen noch: die Ince Minareli Medrese (1258) und die Karatay Medrese (1251), für das Studium der Naturwissenschaften erbaut. Das exquisite türkisgrüne Fliesenwerk in der Kuppel dieses zierlichen Gebäudes erscheint mir wie eine vollkommene Illustration zu Rumis Dichtung: aus den vier mal fünf ›türkischen Dreiecken‹, die in quadratischem Kufi die Namen des Propheten Muhammad, der vier ersten Kalifen sowie anderer Propheten tragen, erhebt sich der Tambour, der mit Koranversen in höchst komplizier-



»Ya Hazret-i Mevlâna«, Anrufung Rumis. Laubsägearbeit. Konya, um 1950

tem Flechtkufi dekoriert ist. Die Kuppel selbst ist mit äußerst raffiniert verflochtenen Sternen aus türkisgrünen, blauen, schwarzen und weißen Fliesen bedeckt, deren jeder ein selbständiges verwickeltes Muster bildet, aber doch mit den anderen in ganz unerklärlicher Weise verbunden ist. Der Apex der Kuppel ist offen, so daß der Himmel – und nachts die Sterne – in dem kleinen Wasserbecken im Zentrum der Medrese reflektiert werden.

Zu Rumis Zeit suchten zahlreiche Gelehrte, Künstler und Mystiker aus allen Gegenden der östlichen islamischen Welt Zuflucht in Konya, das noch einer der wenigen ruhigen Plätze in einer Zeit war, da der Mongolensturm weite Teile der islamischen Reiche verwüstete. Daher war das intellektuelle und religiöse Leben in der Stadt außerordentlich anregend.

Persisch war die Sprache der Gebildeten, aber das Volk sprach teils griechisch – weil es in dem früheren Iconium einen starken christlichen Bevölkerungsanteil gab – und teils türkisch. Rumi benutzte beide Sprachen hin und wieder in seinen Versen.

Baha'uddin Walad starb, nachdem er wenige Jahre in Konya gelehrt hatte; sein Sohn folgte ihm auf dem Lehrstuhl nach. Sein bis dahin wenig entwickeltes Interesse an mystischen Problemen verstärkte sich, als ein früherer Schüler seines Vaters, Burhanuddin Muhaqqiq, nach Konya kam und ihn in die tieferen Schichten mystischen Denkens und mystischer Praxis einführte. Burhanuddin verließ Konya um 1240 und starb in Kaiseri, wo sein bescheidenes Grab noch von Frommen besucht wird. Jalaluddin dürfte einmal, vielleicht auch zweimal, nach Syrien gereist sein, um Weisheit zu suchen, wenn man nicht annimmt, daß seine Beziehungen zu syrischen Mystikern auf seinen früheren Aufenthalt in diesem Lande zurückgehen. Er könnte in Damaskus Ibn 'Arabi getroffen haben, der dort 1240 starb. Aber auch wenn er keine persönliche Beziehung zu dem großen Theosophen gehabt hat, lebte doch Ibn 'Arabis Kommentator, sein Stiefsohn Sadruddin Qonawi, in Konya und war mit Rumi »durch besondere Freundschaft und Bekanntschaft« verbunden (N 55), obgleich Jalaluddin sich nicht viel aus theosophischen Spekulationen machte.

Er könnte auch Shamsuddin von Tabriz in Syrien erstmals getroffen haben, aber wir wissen nichts über ihre früheren Beziehungen. Die Quellen beschreiben Shams als überwältigende Person von sonderbarem Benehmen, dessen scharfe Bemerkungen und harte Worte die Leute schockierten und erschreckten. Er behauptete, die Station des ›Geliebten‹ erreicht zu haben und nicht länger ein ›Liebender‹ zu sein. Eine oft erzählte Anekdote berichtet von seinem Zusammentreffen mit Auhaduddin Kirmani, einem jener Mystiker, die göttliche Schönheit in menschlichen Formen anbeteten[17]. Er sagte zu

17. Eine Auswahl von Vierzeilern Auhaduddin Kirmanis ist von B. Manuel Weischer herausgegeben worden.

Shams: »Ich sehe den Mond in einem wassergefüllten Gefäß«, worauf Shams ihn anfuhr: »Wenn du keinen Furunkel im Nacken hast, warum blickst du dann nicht in den Himmel?« (N 590) und so sein »Blicken auf die Unbärtigen« lächerlich machte. – Dieser Mann, dessen geistige Affiliation ebenso unbekannt ist wie seine Familie, sollte zum entscheidenden Faktor in Jalaluddins Leben werden. Am Ende des Monats Oktober 1244 traf er Shams in einer Straße Konyas, und dieser seltsame, fordernde Derwisch entzündete in ihm das Feuer der mystischen Liebe, jener Liebe, wie sie von Ahmad Ghazzali, 'Ainul Qudat und Ruzbihan Baqli beschrieben worden war. Es war eine absolute Liebe, die ihn völlig hinriß und ihn seine Familie und seine Schüler für Monate vernachlässigen ließ. Endlich rebellierten sie; Shams mußte Konya verlassen, und Maulana war untröstlich. Doch nach einer Weile, während Jalaluddin seine Sehnsucht in leidenschaftlichen Gedichten ausgoß, wurde Shams endlich gefunden und von Sultan Walad aus Syrien zurückgebracht.

Der Sonne gleicht dein Antlitz, Shamsuddin,
mit dem, den Wolken gleich, die Herzen ziehn! (D 310).

Wir haben eine Beschreibung ihres Treffens nach Shamsuddins Rückkehr; sie umarmten einander und fielen einander zu Füßen, so daß »man nicht wußte, wer der Liebende war und wer der Geliebte«. Die Intensität ihrer Beziehungen wuchs wiederum und wurde so überwältigend, daß einige von Rumis Schülern unter Mitwirkung seines Sohnes 'Ala'uddin, ›des Stolzes der Professoren‹, beschlossen, Shams zu dem Platz zu senden, von dem es keine Rückkehr gibt. Eines Nachts riefen sie ihn aus Jalaluddins Haus, das dem Hause seines Sohnes gegenüberlag, erstachen ihn und warfen ihn in den nahen Brunnen. Sultan Walad versuchte seinen Vater zu beruhigen und erzählte ihm, daß alle nach Shams suchten; die Überlieferung berichtet, daß er eilig den Leichnam begrub, während sein Vater schlief, und das Grab mit rasch bereitetem Mörtel bedeckte. Eben dieses Grab wurde vor einiger Zeit von dem damaligen Direktor des Mevlâna Müzesi, Mehmet Önder,

Persisch war die Sprache der Gebildeten, aber das Volk sprach teils griechisch – weil es in dem früheren Iconium einen starken christlichen Bevölkerungsanteil gab – und teils türkisch. Rumi benutzte beide Sprachen hin und wieder in seinen Versen.
Baha'uddin Walad starb, nachdem er wenige Jahre in Konya gelehrt hatte; sein Sohn folgte ihm auf dem Lehrstuhl nach. Sein bis dahin wenig entwickeltes Interesse an mystischen Problemen verstärkte sich, als ein früherer Schüler seines Vaters, Burhanuddin Muhaqqiq, nach Konya kam und ihn in die tieferen Schichten mystischen Denkens und mystischer Praxis einführte. Burhanuddin verließ Konya um 1240 und starb in Kaiseri, wo sein bescheidenes Grab noch von Frommen besucht wird. Jalaluddin dürfte einmal, vielleicht auch zweimal, nach Syrien gereist sein, um Weisheit zu suchen, wenn man nicht annimmt, daß seine Beziehungen zu syrischen Mystikern auf seinen früheren Aufenthalt in diesem Lande zurückgehen. Er könnte in Damaskus Ibn 'Arabi getroffen haben, der dort 1240 starb. Aber auch wenn er keine persönliche Beziehung zu dem großen Theosophen gehabt hat, lebte doch Ibn 'Arabis Kommentator, sein Stiefsohn Sadruddin Qonawi, in Konya und war mit Rumi »durch besondere Freundschaft und Bekanntschaft« verbunden (N 55), obgleich Jalaluddin sich nicht viel aus theosophischen Spekulationen machte.
Er könnte auch Shamsuddin von Tabriz in Syrien erstmals getroffen haben, aber wir wissen nichts über ihre früheren Beziehungen. Die Quellen beschreiben Shams als überwältigende Person von sonderbarem Benehmen, dessen scharfe Bemerkungen und harte Worte die Leute schockierten und erschreckten. Er behauptete, die Station des ›Geliebten‹ erreicht zu haben und nicht länger ein ›Liebender‹ zu sein. Eine oft erzählte Anekdote berichtet von seinem Zusammentreffen mit Auhaduddin Kirmani, einem jener Mystiker, die göttliche Schönheit in menschlichen Formen anbeteten[17]. Er sagte zu

17. Eine Auswahl von Vierzeilern Auhaduddin Kirmanis ist von B. Manuel Weischer herausgegeben worden.

Shams: »Ich sehe den Mond in einem wassergefüllten Gefäß«, worauf Shams ihn anfuhr: »Wenn du keinen Furunkel im Nacken hast, warum blickst du dann nicht in den Himmel?« (N 590) und so sein »Blicken auf die Unbärtigen« lächerlich machte. – Dieser Mann, dessen geistige Affiliation ebenso unbekannt ist wie seine Familie, sollte zum entscheidenden Faktor in Jalaluddins Leben werden. Am Ende des Monats Oktober 1244 traf er Shams in einer Straße Konyas, und dieser seltsame, fordernde Derwisch entzündete in ihm das Feuer der mystischen Liebe, jener Liebe, wie sie von Ahmad Ghazzali, 'Ainul Qudat und Ruzbihan Baqli beschrieben worden war. Es war eine absolute Liebe, die ihn völlig hinriß und ihn seine Familie und seine Schüler für Monate vernachlässigen ließ. Endlich rebellierten sie; Shams mußte Konya verlassen, und Maulana war untröstlich. Doch nach einer Weile, während Jalaluddin seine Sehnsucht in leidenschaftlichen Gedichten ausgoß, wurde Shams endlich gefunden und von Sultan Walad aus Syrien zurückgebracht.

Der Sonne gleicht dein Antlitz, Shamsuddin,
mit dem, den Wolken gleich, die Herzen ziehn! (D 310).

Wir haben eine Beschreibung ihres Treffens nach Shamsuddins Rückkehr; sie umarmten einander und fielen einander zu Füßen, so daß »man nicht wußte, wer der Liebende war und wer der Geliebte«. Die Intensität ihrer Beziehungen wuchs wiederum und wurde so überwältigend, daß einige von Rumis Schülern unter Mitwirkung seines Sohnes 'Ala'uddin, ›des Stolzes der Professoren‹, beschlossen, Shams zu dem Platz zu senden, von dem es keine Rückkehr gibt. Eines Nachts riefen sie ihn aus Jalaluddins Haus, das dem Hause seines Sohnes gegenüberlag, erstachen ihn und warfen ihn in den nahen Brunnen. Sultan Walad versuchte seinen Vater zu beruhigen und erzählte ihm, daß alle nach Shams suchten; die Überlieferung berichtet, daß er eilig den Leichnam begrub, während sein Vater schlief, und das Grab mit rasch bereitetem Mörtel bedeckte. Eben dieses Grab wurde vor einiger Zeit von dem damaligen Direktor des Mevlâna Müzesi, Mehmet Önder,

entdeckt; es liegt dort, wo später der Gedenkplatz für Shams errichtet wurde.

In der Erfahrung dieser verzehrenden Liebe war Rumi zum Dichter geworden:

> Ich war Asket – du ließt mich Lieder sagen,
> des Gastmahls Trubel und dem Wein nachjagen;
> Sahst mich einst betend auf dem Teppich sitzen –
> Läßt mich nun kindlich spielen ohne Zagen!

Nachdem er vergeblich außerhalb des Landes nach der ›Sonne der Wahrheit‹ gesucht hatte, entdeckte er schließlich, daß er ganz mit ihm vereint war, und »sah ihn in sich selbst, leuchtend wie den Mond«, wie Sultan Walad sagt. Die lyrische Dichtung, die aus diesem Erlebnis entstand, spiegelt alle Phasen von Liebe, Sehnsucht und Einigung wider; die völlige Identifizierung mit dem Freunde wird daraus klar, daß Rumi nicht seinen eigenen Namen als *nom-de-plume* am Ende jedes Gedichtes verwendet, sondern den Shamsuddins. Es war diese Erfahrung der Einheit, die er in einer berühmten Passage des *Mathnawī* berichtet hat:

> Es klopfte einer an des Freundes Tor –
> »Wer bist du«, sprach der Freund, »der steht davor?«
> Er sagte: »Ich!« – Der sprach: »So heb dich fort,
> Wenn du so sprichst! Ist hier der Rohen Ort?
> Den Rohen kocht das Feuer Trennungsleid –
> Das ist's, was ihn von Heuchelei befreit!«
> Der Arme ging, ein Jahr von ihm zu scheiden
> Und glühte hell im Schmerz, den Freund zu meiden.
> Da ward er reif. Nun kam er von der Reise,
> Daß wieder er des Freundes Haus umkreise.
> Er klopft' ans Tor mit hunderterlei Acht,
> Daß ihm entschlüpft' kein Wörtlein unbedacht.
> Da rief sein Freund: »Wer steht denn vor dem Tor?«
> Er sprach: »Geliebter, du, du stehst davor!«
> »Nun, da du ich bist, komm, o Ich, herein –
> Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein!« (M I 3056–64)

Trotz seines poetischen Überschwangs – und die meisten seiner Verse wurden aus dem wirbelnden Tanze geboren, dem er sich immer wieder hingab – und trotz seiner persönlichen Sorgen blieb Jalaluddin ein hochgeachtetes Mitglied der Konyaer Gesellschaft; er war freundschaftlich mehreren Ministern, darunter dem zuletzt fast alleinherrschenden Minister Mu'inuddin Perwana, verbunden; Theologen, Mystiker und Beamte suchten seine Gesellschaft, einfache Leute und auch Damen wurden seine Schüler. Nicht lange nach Shamsuddins Verschwinden und der folgenden Identifizierung mit ihm erlebte Jalaluddin eine andere mystische Freundschaft mit dem geistigen Nachfolger Burhanuddin Muhaqqiqs, dem bescheidenen Goldschmied Salahuddin Zarkub, dessen Tochter er dann mit seinem Sohn Sultan Walad verheiratete. Endlich wandte er sich seinem Schüler Husamuddin Chelebi in inniger Zuneigung zu, der einige Zeit nach Salahuddins Tode zu seinem Nachfolger ernannt wurde; es war Husamuddin, der ihn dazu anregte, seine mystischen Lehren in einem Gedicht niederzulegen, das die Jünger anstelle der Epen Sana'is und 'Attars lesen konnten. Er schrieb die Verse nieder, die der Meister äußerte, ob er nun durch die Stadt ging oder im Bad war, und so entstand das gewaltige *Mathnawī-yi ma'nawī*, dessen letzter, sechster, Band nicht abgeschlossen ist.

Sowohl Salahuddin als Husamuddin waren für Rumi Widerspiegelungen des einen strahlenden Lichtes, das sich ihm in Shamsuddin, der ›Sonne des Glaubens‹ offenbart hatte; deshalb nennt er auch Husamuddin manches Mal *Żiyā ul-Ḥaqq*, ›Licht der Wahrheit‹; denn *żiyā* ist das ›Sonnenlicht‹. Und in seiner Beziehung zu seinen drei mystischen Inspiratoren kann man den typischen Erlebnisbogen des echten Mystikers sehen; dem glühenden Aufstieg in der Liebe zu Shams folgt die Zeit der ruhigen Sammlung, die Spiegelung, in Salahuddin; und der »Bogen des Abstieges«, die Rückwendung zur geschaffenen Welt, in der der Meister seine Erfahrungen zum Nutzen anderer verkündet, setzt mit seiner Neigung zu Husamuddin ein.

Als Rumi am 17. Dezember 1273 starb, folgte ihm Husamud-

din in der Leitung seiner Jünger; aber die Formation eines eigentlichen Ordens, der ›Tanzenden Derwische‹, und die Einrichtung einer Führungshierarchie blieb Rumis Sohn, Sultan Walad, überlassen (st. 1312). Er übernahm das Amt nach Husamuddins Tode 1284, und sein literarisches Erbe, das *Ibtidānāme*, ›Buch des Anfangs‹, *Intihānāme*, ›Buch des Endes‹, und *Rabābnāme*, ›Buch der *Rabāb*‹ (eines Saiteninstrumentes, das im Ritual verwendet wird), sowie seine *Ma'ārif*, bieten den einzigen authentischen Kommentar zu Rumis Werken und enthalten die wichtigsten Informationen über sein Leben – mehr als die biographischen Werke, die in den folgenden Jahrzehnten von Sipahsalar und Aflaki verfaßt wurden. Sultan Walad schrieb auch einen türkischen Diwan, in dem viele Gedanken seines Vaters entwickelt sind.

Es scheint, daß Jalaluddins Stellung unter den Konyaer Mystikern unbestritten war, selbst wenn wir die Geschichte nicht wörtlich nehmen, derzufolge die großen Meister der Mystik – Sadruddin Qonawi, Fakhruddin 'Iraqi, Shamsuddin Iki und andere – nach seinem Tode zusammensaßen und Sadruddin von Maulana sagte: »Wenn Bayezid und Junaid in seiner Zeit gelebt hätten, hätten sie seinen Mantel ergriffen und sich ihm verpflichtet gefühlt; er ist der *majordomo* der ›Muhammadanischen Armut‹, und wir kosten sie dank ihm« (N 464).

Rumis literarisches Werk ist gewaltig: mehr als dreißigtausend Verse lyrischer Poesie stehen neben den über 26000 Versen des *Mathnawī*, dazu kommen seine ›Tischgespräche‹, wie sie in *Fīhi mā fīhi* teilweise aufgezeichnet sind, und die eher »poetische Vorstellungskraft als logische Argumente« enthalten; sie sind nicht vergleichbar mit seiner Dichtung, ergänzen sie aber; ferner sind eine Anzahl seiner Briefe erhalten. Wie 'Attar liebte auch Rumi es, Geschichten zu erzählen, aber seine Geschichten sind nicht so strukturiert wie die seines Vorgängers. Er fängt oft eine Geschichte an, selbst in seiner Lyrik, und wird dann durch eine Assoziation, den Klang oder Inhalt eines Wortes abgelenkt, das ihn zu einem ganz anderen Thema bringt, bis er sich selbst ermahnt, zum ersten Thema zurückzukehren. Die

handelnden Gestalten im *Mathnawī* ebenso wie die Bilder und Symbole haben eine geradezu proteische Verwandlungsfähigkeit, und das *Mathnawī* – »der Laden der Einheit« – (M VI 1528) enthält beinahe jede mystische Theorie, die im 13. Jahrhundert bekannt war. Es ist aber fast unmöglich, aus seinen Geschichten und Parabeln ein mystisches System aufzubauen, und so hat jeder Interpret gefunden, was er suchte – vom Pantheismus zur Persönlichkeitsmystik, von entrückter Liebe zu gesetzestreuer Haltung. Das *Mathnawī* ist ohne Ende, und »selbst wenn die Wälder Federn wären und das Meer Tinte« (M VI 2237), könnte es nicht erschöpft werden, denn es enthält, wie die ebengenannte koranische Anspielung zeigt (Sura 18/109), Worte göttlicher Weisheit.
Wenn es je einen inspirierten Dichter unter den Muslimen gegeben hat, so war es gewißlich Jalaluddin. Er soll seine Verse größtenteils in einer Art Verzückung diktiert haben. Die ›Geburt‹ solcher inspirierter Poesie, wie sie auch sonst bei Mystikern vorkommt, kann in Rumis Lyrik fast noch besser beobachtet werden als im epischen Werk. Denn dort suggeriert der Rhythmus oftmals die drehende, kreisende Bewegung, aus der sie entstanden. Es heißt, das Hämmern der Goldschmiede im Bazar von Konya habe ihn zum Tanz und zur Rezitation von Versen angeregt, ebenso wie der liebliche Ton der Wassermühle in den Gärten von Meram. Und es gab genug andere Gelegenheiten, wo irgendein Wort oder Laut eine verwandte Saite in ihm anrührte, so daß ein neues Gedicht spontan entstand. Die rhythmischen Muster seiner Lyrik sind noch nicht im einzelnen analysiert worden; aber schon beim ersten Blick zeigt sich eine Vorliebe für verhältnismäßig einfache Metren. Oft haben sie einen starken Hiatus, so daß sich die beiden Halbverse in vier Teile teilen lassen, wodurch eine dem türkischen Volkslied sehr ähnliche Form zustandekommt. In vielen Fällen hat man geradezu das Gefühl, daß man seine Gedichte eher der Betonung nach als entsprechend den klassischen (und von ihm verwendeten) quantitativen Metren lesen sollte. Ob sie in leichten kurzen Metren oder in langen schwe-

ren Zeilen geschrieben sind – sie sind meist sehr gut singbar. Es ist nicht verwunderlich, daß Rumi, der das innere Lied der Seele ausdrücken wollte, Bilder von Musik und Tanz häufiger als irgendein Dichter vor ihm verwendet hat. Das berühmteste Beispiel ist das Einleitungsgedicht des *Mathnawī*, das »Lied der Rohrflöte«. Die Rohrflöte klagt, daß sie aus dem Röhricht abgeschnitten ist und Heimweh hat; sie spricht vom Geheimnis der göttlichen Einigung und Liebe zu allen, die Ohren haben zu hören. Rumi hat dieses Gleichnis nicht erfunden; denn er benutzte oft Geschichten, Erzählungen und Sprichwörter, die seit langer Zeit bekannt waren, füllte sie aber mit neuem Sinn.

> Ihr möget es in Kalila gelesen haben –
> doch das war die Hülle der Geschichte –
> hier ist der Kern der Seele … (M IV 2203).

So ist die Geschichte von der Rohrflöte von Sana'i übernommen worden (S 484), der von einem Vertrauten eines Königs erzählt, der erkrankte, weil es ihm verboten war, irgendjemandem das Geheimnis mitzuteilen, das sein König ihm anvertraut hatte; der Arzt schickte ihn zu einem einsamen See, wo er das Geheimnis aussprach – aber das Rohr, das am Ufer des Sees wuchs, wurde abgeschnitten und zu einer Flöte gemacht und enthüllte dann der ganzen Welt das Geheimnis[18]. Ursprünglich ist das die Geschichte von »König Midas mit den Eselsohren« (und die alte Residenz Midas', Gordion, liegt nicht allzu weit von Konya entfernt). Eine ähnliche Geschichte wird aber auch von Ali, Muhammads Vetter und Schwiegersohn, erzählt, der die göttlichen Geheimnisse, welche der Prophet ihm zugeflüstert hatte, einem Teich anvertraute. Das Beispiel zeigt, wie sich in Rumis Dichtung uralte Traditionen mit persönlicher Erfahrung mischen.

Denn in einem Lande, wo der Klang der phrygischen Flöte seit der Zeit der Griechen berühmt war, konnte er, von seinem Geliebten getrennt, klagend gleich der Flöte das Geheimnis der

18. H. Ritter, *Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawī* (1939) geht dem Ursprung der ersten 18 Verse des Mathnawī nach.

Sehnsucht und Einigung verkünden. Vom Atem des Freundes berührt, ist er fähig, jene Mysterien auszusprechen, die sonst verborgen bleiben, wie auch die *rabāb* oder die Harfe nur dann ihre Qual erzählen können, wenn die Finger des Geliebten sie berühren. Rumis gesamte Dichtung ist voll von Symbolen, die aus der Musik und aus dem mystischen Reigen stammen; für ihn war der Reigen eine lebenspendende Bewegung, ein Teil des himmlischen Tanzes, an dem auch Engel und Sterne teilnehmen.

Man hat versucht, große Teile von Rumis Theologie auf neuplatonische Einflüsse zurückzuführen; aber es ist fast ebenso unmöglich, die farbigen Fäden in dem Gewebe seiner Gefühle (weniger seiner Gedanken!) zu entwirren, wie es unmöglich ist, einen jener farbigen Brokate ohne Beschädigung aufzulösen, von denen er manchmal in seiner Dichtung spricht.

> Der Liebende webt Atlas reich aus seinem Blute,
> und Brokat,
> daß unter des Geliebten Fuß er Atlas breite
> und Brokat… (D 133).

Es kann nicht bezweifelt werden, daß es im *Mathnawī* neuplatonische Gedanken gibt. Einmal kannte Maulana Ibn ʿArabis Lehre durch Sadruddin Qonawi, anderseits waren hellenistische Traditionen im mittleren Osten immer lebendig geblieben, vor allem im ›Lande der Romäer‹ (*Rūm*, daher sein Beiname *Rūmī*). Arabische Naturwissenschaftler und Philosophen hatten die Lehre der Griechen sorglich überliefert, und selbst einige von Platos Parabeln haben ihren Weg ins *Mathnawī* gefunden. Und die Tradition in der Provinz Konya berichtet, daß Plato viele Jahre in diesem Gebiet gelebt habe und ein großer Zauberer war; nahe dem Beyshehir-See südlich Konya heißt ein hethitisches Monument an einer Quelle *Eflatun Pĭnarĭ*, ›Platos Quelle‹; denn hier soll der große Magier dem Land seine gegenwärtige Gestalt gegeben haben.

Griechische und christliche Traditionen waren im 13. Jahrhundert in Konya lebendig. Die alten Zentren des kappadokischen Christentums und die großen Mönchssiedlungen in den Höh-

lenklöstern bei Göreme waren nur wenige Tagereisen von der Hauptstadt entfernt. So enthält Rumis Werk mehr Anspielungen auf Jesus und Maria als irgendein vergleichbares Werk, obgleich die beiden dem Muslim aus dem Koran vertrauten Gestalten schon längst zu Chiffren in der islamischen Poesie geworden waren. Rumi zitiert sogar biblische Stellen, die sonst selten in der islamischen Dichtung erwähnt werden. Doch kann sein Werk im ganzen ohne Mühe aus dem Koran und der prophetischen Tradition erklärt werden.

Rumis Bildersprache in seiner Lyrik wie im *Mathnawī* spiegelt die gesamte Bildungswelt seiner Zeit wider. Es gibt keine einzige poetische oder rhetorische Form, die er nicht geschickt verwendet hätte, obgleich es ihm manchmal zu viel wird, an elegante Reime zu denken und er dann eine Zeile mit einem jubilierenden *tirilala* oder mit den Merkworten für die metrische Schemata, wie *mufā'ilun fā'ilatun*... füllt. Jalaluddin trug seine Hörer empor in die Welt der Mysterien der Liebe, aber es wäre falsch, zu glauben, daß der Hörer oder Leser der ständigen Wiederholung der gleichen Ideen müde würde. Im Gegenteil, es gibt wenige Dichter, vor allem unter den Mystikern, deren Repertoire an Wörtern und Bildern so reich ist wie das seine.

Rumi benutzt oftmals die einfachsten Ereignisse im Leben, um die Aufmerksamkeit seiner Hörer anzuziehen: »Hast du gehört? Unser Nachbar war krank? Was für Medizin hat man ihm gegeben?« Natürlich ist es die Krankheit der Liebe, wie man dann nach einer genauen Beschreibung der nicht gerade himmlischen Symptome entdeckt. Nachts gab es Lärm? »Die Schüssel fiel vom Dach«, und so wurde das Geheimnis eines Liebhabers enthüllt (oder wird den Nachbarn nach neun Monaten enthüllt werden, denn »Nächte sind schwanger«). Und was passierte gestern? Die *lūlīs* (Zigeuner) kamen; wir alle bewunderten ihre Seiltanzkünste und scherzten mit ihnen, »aber Dein Bild lehrt meine Seele, auf Deinen schwarzen Locken seilzutanzen« (D 886–1198). Die Katze im Sack, die ruhelos auf- und abspringt, erinnert den Dichter daran, wie der

Liebende in der Hand der Liebe getragen wird. Die Herzen und Köpfe der Liebenden sind vor dem Geliebten aufgetürmt wie im Laden eines Schlachters, der Innereien verkauft (D 1600). Und das Traumbild des Freundes kommt in das heiße Bad der Tränen, wo die Pupille des Dichters (›der kleine Mann des Auges‹) als Badwächter sitzt (D 3077).

In vielen dieser Verse findet sich auch Humor, und Rumi hat sich nicht gescheut, äußerst grobe Ausdrücke zu verwenden, um seine Hörer zu schockieren oder zu erwecken. Ja, er hat sogar Parodien auf traditionelle Ausdrucksformen geschrieben.

Seine Sehnsucht beschreibt Maulana in dramatischen Bildern. Er ist durstig wie der Sand (D 1200); sein ist der ewige Durst der Liebenden nach mehr und mehr Liebe, der Durst der Dünen, die das Wasser absorbieren, sobald es sie erreicht. Schläft der Liebende jemals? Nein, der Schlaf sieht ihn gerade eben an und läuft davon (D 1444), um bei jemand anderem zu sitzen; oder:

> Deiner Trennung Schierlingsbecher
> trank der Schlaf und starb sogleich (D 779);

oder der Schlaf findet sein Herz ohne Geschmack, wird von den Fäusten der Liebe mißhandelt und rennt schließlich betrübt davon (D 500).

Volkstümliche Gedichte, oft aus dem Zyklus um Nasrettin Hoja bekannt, werden mit mystischem Sinn erfüllt. Obszöne Szenen, vor allem im fünften Buch des *Mathnawī*, entwickeln sich plötzlich zu mystischen Allegorien, denn »meine schmutzigen Scherze *(hazal)* sind nicht schmutzig, sondern Instruktion« (M V 2497 – eine von Sana'i übernommene Bemerkung).

Manchmal wird die Bildersprache unheimlich, finster, erschreckend. Die unterbewußte Erinnerung an Shamsuddins Blut vor der Tür gab Rumi einige der dunkelsten, aber eindrucksvollsten Gedichte im *Dīwān* ein. Da ist z.B. die Zeile, bemerkenswert auch für ihre sehr harte Alliteration zu Beginn:

> *kūh kun az kallahā, baḥr kun az khūn-i mā*
> Mach einen Berg aus Schädeln, mach ein Meer aus unserem Blut (D 1304).

Oder, in einem ähnlichen Kontext:

Dieser Boden ist kein Staub, es ist ein Gefäß voll Blut,
dem Blute der Liebenden... (D 336).

Und da gibt es andere Verse voller Zartheit:

Öffne den Schleier und schließe die Tür,
Du bist und ich, und leer ist das Haus... (D 2728).

Ohne dein Wort hat die Seele kein Ohr,
Ohne dein Ohr hat die Seele kein Wort (D 697).

Glücklich der Nu, da wir im Schlosse weilen,
– wir: Du und ich.
Wohl ist der Leib, die Seele nicht zu teilen,
– wir: Du und ich... (D 2214).

Diese Verse enthalten unvergeßliche Bilder, die, obgleich zum großen Teil dem traditionellen Vorrat persischer poetischer Sprache entnommen, doch ein völlig anderes Gefühl mitteilen, wenn auch nur ein Akzent verschoben oder ein Adjektiv zugefügt ist.

Die Meister des frühen Sufismus werden in Rumis Werk – wie auch bei Sana'i und noch mehr bei 'Attar – zu Symbolen für die verschiedenen geistigen Stufen und Zustände. Zahlreiche Anspielungen auf Hallaj, den Märtyrer der Liebe, finden sich in Rumis *Dīwān* und dem *Mathnawī*. Hallajs Vers:

Tötet mich, o meine Freunde,
denn im Tod nur ist mein Leben...

wird zu einem Schlüsselwort für Rumis Gedanken. Denn eines der zentralen Motive in seiner Dichtung ist das des Sterbens, durch das man neues Leben gewinnt, getreu der prophetischen Tradition »Sterbt, bevor ihr sterbt«. Um die Wahrheit dieser Tradition darzulegen, kombiniert Rumi manchmal sehr merkwürdige Bilder; selbst die Kichererbsen werden zum Symbol der menschlichen Lage (M III 4158ff.): das Gemüse, in kochendes Wasser geworfen, klagt und will aus dem Kessel springen. Aber der Dichter erzählt ihm, da es im Regen und Sonnenschein der göttlichen Gnade gewachsen sei, müsse es

jetzt lernen, ein wenig im Feuer des göttlichen Zornes zu leiden, um ›gekocht‹, d.h. reif zu werden. Die Hausfrau, die die Kichererbsen kocht, ist Abraham vergleichbar, der willens war, seinen geliebten Sohn zu opfern, ›denn das ewige Ziel ist eure Hingabe‹. Nur durch solch willige Hingabe kann das Gemüse den Zustand animalischen Lebens erreichen und dann in ständiger Aufwärtsbewegung mit Geist und Denken begabt werden.

Nicht-Sein ist notwendig, um zu werden und zu sein. Alle Meister suchen das Nicht-Sein und Zerbrochen-werden, weil Gott nur dann an ihnen wirken kann (M VI 1467–74). Schon ʿAttar hatte von der Notwendigkeit gesprochen, ›gegessen zu werden‹, und Rumi, der eine bemerkenswerte Vorliebe für Bilder aus der Küchensprache hat, ist ihm nachgefolgt. Das Leben ist ständige Bewegung; aber keine neue Stufe kann erreicht werden, solange die Bedingungen der vorhergehenden Stufe nicht erfüllt sind. Die Karawane muß immer bereit sein für den Klang der Karawanenglocke, die den Aufbruch zu neuen Stationen ankündigt (D 1789). Aus dem Staube wachsen Pflanzen, die wiederum durch Vernichtung in höhere Formen des Lebens verwandelt werden. Manchmal benutzt Rumi die kommerzielle Terminologie, wie man sie im Koran findet:

> Mit Gott ist der beste Handel: er kauft dich von eurem schmutzigen Glück und gibt dir im Austausch dafür Licht der Seele –
> Er kauft das Eis des verderblichen Leibes und gibt ein unvorstellbares Königreich dafür (M VI 880–81).

Rumis Beschreibung von dieser Aufwärtsbewegung der Seele, die man im allgemeinen als poetische Version der neuplatonischen Idee von der Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung ansieht, hat westliche Gelehrte seit ihrer ersten Bekanntschaft mit Rumi interessiert. Vor mehr als 150 Jahren hat Rückert einen Abschnitt aus dem *Mathnawī* übersetzt (M III 3901–6), ohne jedoch die letzte, entscheidende Zeile zu übertragen:

Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf,
starb als Pflanz' und nahm drauf als Tier den Lauf,
starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht ich dann,
da durch Sterben ich nicht minder werden kann?
Wieder, wann ich werd als Mensch gestorben sein,
wird ein Engelsfittich mir erworben sein,
und als Engel muß geopfert sein ich auch,
werden, was ich nicht begreif, ein Gotteshauch.

Die letzte Zeile sagt dann:

O laß mich nicht-sein! Denn das Nichtsein ruft
mit Orgeltönen aus: ›Zu Ihm kehr'n wir zurück!‹

Nicht-Sein, *'adam*, ist das unaussprechliche göttliche Wesen, das von einigen Mystikern, und vor allem von Rumi, so gesehen wird, weil es jenseits jedes möglichen Ausdrucks oder der Vorstellung liegt – es ist wie das *neti neti*, ›nicht, nicht‹ der Upanishaden. Wenig später in seinem Werk (M IV 3637–60) hat Rumi dieselbe Idee noch einmal aufgenommen, vergleicht aber dort die Welt einem Traum und den Tod dem Morgenlicht – auch dies ein bekanntes Bild bei den Sufis. Selbst in seinen lyrischen Gedichten wird die Entwicklung von Staub über Pflanze und Tier zum Menschen erwähnt, wobei manchmal besonders die Demut und Armut des Staubes betont wird. Wenn der Mensch niedrig wie Staub wird – und nur unter dieser Bedingung – können Pflanzen aus ihm erwachsen, und ein Herz wird ihm gegeben. Denn zerbrochen und niedrig zu sein, ist eine Bedingung für die Entwicklung zu höheren Stadien des Lebens.

Muslimische Modernisten haben in Rumis Versen:

Siehe, ich starb als Stein...

einen Ausdruck Darwin'scher Theorien gesehen; diese Interpretation stammt wahrscheinlich von dem indischen Gelehrten Maulana Shibli Nu'mani in seiner Urdu-Biographie Rumis (1903), die Iqbals Gedankengänge tief beeinflußt hat. Einige pakistanische Gelehrte haben darin den Beweis gefunden, daß islamische Gelehrte bereits im Mittelalter die Evolutionstheorie entwickelt hatten (Khalifa Abdul Hakim); andere betrachteten

Rumis Verse als Hinweis auf die freie Entwicklung des Ich, das immer höhere Bewußtseinsebenen zu erreichen strebt (Afzal Iqbal) oder als ewiges Streben nach mehr Freiheit und Individualisierung (Muhammad Iqbal), oder als Ausdruck des Kampfes ums Dasein, der in der Schöpfung angelegt ist (Abdulbaki Gölpĭnarlĭ). Aber das Zitat von Hallajs Versen am Wendepunkt der Geschichte von den Kichererbsen, wo das Gemüse ausruft:

> Tötet mich, o meine Freunde,
> denn im Tod nur ist mein Leben...

führt zu einer rein mystischen Interpretation und scheint mir ein pseudo-wissenschaftliches Verständnis solcher Verse auszuschließen. Denn das Ziel der Liebe ist es ja, durch Tod und geistige Auferstehung, im ständigen Zusammenspiel von *fanā* und *baqā* ein höheres Leben zu gewinnen, wie es auch im Ritual des hinreißenden Tanzes ausgedrückt wird. Und die Mystiker wußten, daß dies erste Sterben immer weitere Akte geistiger Hingabe in sich schließt, deren jeder auf einer höheren Ebene des geistigen Lebens endet – es ist das Goethesche ›Stirb und Werde‹.

Der Gedanke der ständigen Entwicklung auch nach dem Tode ist von einer Anzahl Sufis aufgegriffen worden, aber auch von einigen europäischen Philosophen und Theologen. In der islamischen Welt gab Muhammad Iqbal diesen Gedanken in seinem poetischen Werk zwischen 1915 und 1938 eine neue Interpretation.

Dieses Ziel kann durch die verschiedensten Aspekte des Lebens symbolisiert werden; die Bilder bieten sich jedem dar, der Augen hat zu sehen.

> Nur wenn der Mensch des Äußeren beraubt wird wie Winter,
> besteht Hoffnung, daß sich ein neuer Frühling in ihm entwickelt (M V 552).

William Hastie hatte ganz recht, wenn er seine Nachdichtung Rumischer Poesie *The Festival of Spring* benannte. Denn eben dieses Thema von Tod und Auferstehung, das für Rumi zentral ist, durchzieht auch seine Frühlingspoesie.

Der Frühling war immer ein Lieblingsthema für persische und türkische Dichter, aber der Überschwang von Rumis zahlreichen Frühlingsgedichten kann nur von denen voll verstanden werden, die einmal erlebt haben, wie die weite Konya-Ebene unvermittelt mit Grün bedeckt ist nach einem Gewitter, das die Rosen erblühen und die Ölweide sich öffnen läßt und die Luft mit starkem Duft erfüllt[19]. Dieser Frühling ist wirklich eine *qiyāmat*, ein Auferstehungstag, der aus dem dunklen Staube Blüten und Blätter hervorruft. Vom Lenzwind der Liebe entzückt, tanzen die Blätter, und die Blumen loben Gott in ihrer schweigenden Sprache. Rumi hörte diesen Preisgesang und nahm an ihm teil, indem er ihn in melodische Zeilen übersetzte: er hatte den Abglanz des himmlischen Geliebten in Rosen, Hyazinthen und rinnenden Wassern gesehen, deren jedes Ihn reflektiert und doch einen farbigen Schleier für jene Schönheit bildet, die zu stark ist, direkt gesehen zu werden:

Im Garten sind tausend Entzückende fein,
Und Rosen und Veilchen mit Düften rein,
Und rinnendes, plätscherndes Wasser im Fluß –
Dies alles ist Vorwand: Er ist es allein.

Er kannte den Duft eines anatolischen Maimorgens; in seinen Versen spielt er oft auf die Gerüche an, die noch immer für eine türkische Kleinstadt kennzeichnend sind. Er erlebte die göttliche Schönheit und Majestät mit allen Sinnen: im Anblick der Gärten von Konya, im Klang des Donners oder des innigen Gebetes der Vögel, in der sanften Oberfläche der Seiden oder der in Konya geknüpften Teppiche, im Duft der Ölweide und im Geschmack der köstlichen Speisen, vor allem der Süßigkeiten, für die Konya immer berühmt war. Sinnliche Erfahrungen sind in seiner Dichtung kräftig widergespiegelt; einer der Gründe dafür, daß diese Verse niemals verbleichen oder ihre Anmut verlieren, ist eben dies Gleichgewicht zwischen sinnlichem Erlebnis und göttlicher Liebe. Rumi hat selbst die rohesten, gewöhnlichsten Seiten des Lebens transformiert; und das

19. Vgl. A. Schimmel, *A Spring Day in Konya* (1975).

Symbol der verwandelnden Kraft der Sonne, das er so oft in Verbindung mit Shamsuddin verwendet, kann auch auf ihn angewandt werden, da seine Kunst alles veredelt.

Alles wurde zum Symbol seiner Liebe – alle Geschichten des *Mathnawī*, alle Bilder des Lebens:

> Des Freunds Geheimnis möge niemand lichten –
> du horche auf den Inhalt der Geschichten:
> in Sagen, Märchen aus vergangenen Tagen
> läßt sich des Freunds Geheimnis besser sagen! (M I 120).

Rumis Stärke kam aus dieser Liebe, einer Liebe, die sich zwar auf der menschlichen Ebene abspielte, aber völlig in Gott gegründet war. Niemand hat das tiefste Mysterium des mystischen Gebetes besser enthüllt als er; er fühlte, daß jedes Gebet in sich selbst ein Akt göttlicher Gnade war, und so öffnete er sich für diese göttliche Gnade. In Liebe mit dem göttlichen Willen vereint, fand er die Lösung für das Rätsel der Vorherbestimmung und war fähig, aus der tiefsten Depression der Trennung in den höchsten Himmel der Freude aufzusteigen. Er hat sein Leben in diesen zwei Zeilen zusammengefaßt:

> Und das Ergebnis ist nur die drei Worte:
> Verbrannt bin ich, verbrannt, und bin verbrannt! (D 1768).

Bald nach Rumis Tode wurden seine Werke, vor allem das *Mathnawī*, überall in der persisch-sprechenden Welt bekannt, und sein Ruhm erstreckte sich bis zu den östlichen Grenzen der islamischen Gebiete. In Ostbengalen war seine Wirkung im 15. Jahrhundert so groß, daß ein Chronist schrieb: »Der heilige Brahmane rezitiert das *Mathnawī*.«[20] Die ersten wichtigen Beiträge zum Verständnis seiner Poesie stammen aus der Türkei selbst. Der Mevlevi-Orden, den Sultan Walad institutionalisiert hatte, und dessen Ritual später noch verfeinert wurde, verbreitete Rumis Worte und seine Musik durch das damals eben entstehende Osmanische Reich; und in späterer Zeit war der Leiter des Mevlevi-Ordens dem Osmanischen Hofe so eng

20. Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature* (1957), S. 42.

verbunden, daß er den neuen Sultan mit dem Schwert umgürten durfte.

Das Zentrum des Ordens war immer in Konya; der Meister wurde mit den Ehrentiteln *Molla Hünkâr* und *Çelebi* bezeichnet. Viele kleinere *tekkes* der Mevlevis fanden sich überall im Osmanischen Reich, bis nach Syrien und Ägypten, überschritten aber nie die osmanischen Grenzen. Auch wurde Rumi bei den arabisch-sprechenden Sufis nicht so bekannt wie in der persisch beeinflußten Welt; seine Bilderwelt war zu verschieden vom arabischen Ideal (obgleich er einige arabische Verse schrieb), und selbst die wenigen arabischen Übersetzungen, die in klassischer Zeit gemacht wurden, haben nicht viel zum tieferen Verständnis seiner Gedanken beigetragen.

Zu dem zeremoniellen *samā'*, der im allgemeinen Freitags nach dem gemeinsamen Mittagsgebet gehalten wurde, pflegten die Derwische ihre typische Kleidung zu tragen: die *tennure*, ein weißes ärmelloses Gewand, *destegül*, eine Jacke mit langen Ärmeln, einen Gürtel und eine schwarze *khirqa*, die als Mantel benutzt, aber vor Beginn des rituellen Tanzes abgeworfen wurde. Der Kopf war von einer hohen konischen Filzmütze bedeckt, um deren unteres Ende ein Turbantuch gewunden sein konnte. Diese *sikke*, ›Kappe‹, wurde zum typischen Zeichen der Mevlevis, und viele Inschriften, die aus Gebets- oder Segensworten zusammengesetzt sind, sind in der Form dieser Derwischmütze geschrieben.

Der *samā'* wird nach genauen Regeln vollzogen. Der *shaikh* steht am ehrenvollsten Platz des Tanzraumes, und die Derwische gehen dreimal an ihm vorüber, wobei sie jedesmal Grüße austauschen, bis die kreisende Bewegung beginnt. Die Drehung wird auf dem rechten Fuß mit zunehmender Geschwindigkeit im Uhrzeigersinn durchgeführt. Sollte ein Derwisch zu sehr verzückt werden, so wird ein anderer Sufi, der für die ordnungsgemäße Durchführung verantwortlich ist, seinen Rock sanft berühren, um seine Bewegung etwas zu bremsen. Der Derwisch-Tanz gehört zu den eindrucksvollsten Seiten des mystischen Lebens im Islam, und die Musik, die ihn begleitet,

ist von ungewöhnlicher Schönheit. Sie beginnt mit der großen, von Jalaluddin verfaßten Hymne zu Ehren des Propheten *(na't-i sharīf)* und endet mit kurzen enthusiastischen Liedern, manchmal mit türkischem Text.

Das Ritual wird als Versinnbildlichung des Sterbens und Auferstehens in Liebe, aber auch als Bild des Tanzes der Planeten um die Zentralsonne erklärt.

Die intensive Liebe zur Musik, die die Mevlevis von ihrem Meister Jalaluddin erbten, hat viele klassische Musiker und Komponisten im Osmanischen Reich inspiriert. Die besten Stücke türkischer klassischer Musik, wie die von Itri (16. Jahrhundert), waren in der Tat von Künstlern komponiert, die entweder Mitglieder des Ordens waren oder ihm nahestanden. Das Gleiche gilt für Kalligraphen und Miniaturmaler, deren viele zu den Mevlevis gehörten. So hat der Orden der türkischen Gesellschaft einige der feinsten Beispiele islamischer Kunst geschenkt.

Die Türken waren ›ihrem‹ *Hazret-i Mevlâna* eng verbunden, und türkische Gelehrte haben viel zu einem besseren Verständnis des *Mathnawī* beigetragen. Am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts wurden in der Türkei drei berühmte Kommentare zum *Mathnawī* geschrieben. Der von Isma'il Rüsuhi Anqaravi (st. 1631) gilt noch immer als bester aller Kommentare. Ein Jahrhundert später schrieb Isma'il Haqqi Bursali, selbst ein guter mystischer Dichter (st. 1724) einen anderen Kommentar, und etwa gleichzeitig übertrug Süleyman Nahifi (st. 1738) das ganze *Mathnawī* in türkische Poesie, wobei er das Metrum sorgfältig beibehielt. Das scheint die erste vollständige Übersetzung in eine fremde Sprache zu sein, in der das Metrum bewahrt ist. Später finden wir ähnliche Versuche im Subkontinent, wo Urdu-, Panjabi- und Sindhi-Übertragungen der gleichen Art geschrieben wurden[21].

Die meisten türkischen Dichter, beginnend mit Gülsheni im

21. S. A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, letztes Kapitel, und dies. *Mevlâna Rumi'nin şark ve garp'ta tesirleri.*

15. Jahrhundert, haben Mevlâna ihren Tribut gezollt. Unter den Künstlern des Mevlevi-Ordens muß besonders der Name Ghalib Dedes (st. 1799), des Leiters des Mevlevihanes in Istanbul-Galata, erwähnt werden. Er war einer der letzten Meister klassischer türkischer Poesie, und seine Verse drücken das innere Feuer aus, das die Derwische befähigte, um ihre Achse zu wirbeln und in ekstatischen Flügen entrückt zu werden. Auch im 19. Jahrhundert gab es Dichter, die zu Rumis Ehren sangen, und selbst noch in den letzten Jahren ist eine beachtliche Anzahl von Versen ihm zu Ehren geschrieben worden, wobei die verschiedensten Gruppen vertreten sind, von orthodoxen Predigern zu linksgerichteten Politikern, von surrealistischen Dichtern zu Satirikern. Wenn die lange Liste der Namen, die leicht zusammengestellt werden könnte, nicht genügte, die Liebe der Türken für ›ihren‹ Mevlâna zu zeigen (denn sie würden niemals zugeben, daß er *kein* Türke war), so würden doch die Tausende von Besuchern, die ihm ihre Verehrung am Schrein in Konya erweisen, und die großen Menschenmengen, die sich zu den Festlichkeiten am Jahrestag seines Todes im Dezember versammeln, zeigen, wie tief diese Liebe verwurzelt ist – auch jetzt, da sechs Jahrzehnte vergangen sind, seit Atatürk 1925 die Derwischklöster schloß und streng jede Tätigkeit von mystischen Bruderschaften verbot.

Rumis Werk wurde in Iran bis zur Safawidenzeit sehr viel gelesen; dann wurde das Interesse an dieser Art des Sufismus etwas schwächer. Dennoch gibt es hochphilosophische Kommentare seines Werkes nicht nur aus dem 15., sondern auch aus späteren Jahrhunderten. Der frühe Naqshbandi-Meister Khwaja Muhammad Parsa »suchte Omen aus dem *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*« (N 393). In unserer Zeit ist durch die unermüdliche Arbeit B. Furuzanfars ein authentischer Text des *Dīwān* hergestellt worden, der zusammen mit Nicholsons Edition des *Mathnawī* die Grundlage für alle weitere Forschung bildet. Zahlreiche andere mit Maulana Rumi zusammenhängende Studien sind von Furuzanfar und seinem Kreise veröffentlicht worden.



Mevlevi-*sikke* (Hut), geformt aus einer Anrufung
Maulana Rumis. Türkei, 1922

Am größten war der Einfluß Rumis im indo-pakistanischen Subkontinent, wo seine Dichtung vom Beginn des 14. Jahrhunderts an bekannt war. Die Chishti-Heiligen von Delhi, beginnend mit Nizamuddin Auliya, studierten das *Mathnawī* (denn sie erlaubten mystischen Tanz und konnten so den begeisterten Stil von Rumis Versen recht genießen). Shams-i Tabriz wurde zu einer legendären Figur und wird oftmals mit anderen Märtyrern der Liebe in der indo-muslimischen Volksdichtung erwähnt. Alle Schichten der Gesellschaft scheinen an Rumis Werk interessiert gewesen zu sein – die Moghulherrscher (vor allem Akbar) liebten ihn ebenso wie die Dorfbewohner in Sind und im Panjab. Der strenge Kaiser Aurangzeb vergoß Tränen, wenn er einer schönen Rezitation des *Mathnawī* lauschte, und sein von ihm hingerichteter Bruder Dara Shikoh berief sich in seinen mystischen Schriften weitgehend auf Maulana. Zur Zeit ihres Vaters, Shah Jahans, wurden im islamischen Indien eine ganze Anzahl von Kommentaren, Glossaren, Indices, Anthologien und Nachahmungen des *Mathnawī* verfaßt[22]. Auch

22. Ein guter Überblick findet sich bei H. Ethé, *Neupersische Literatur*, Bd. 2, S. 301. Um ein Beispiel aus der riesigen Literatur zu erwähnen: Tilmidh Husain, *Mir'āt al-Mathnawī* (1933–34) ist ein nützlicher analytischer Index.

Aurangzebs Tochter, die begabte Dichterin Zeb un-Nisa, befahl ihren Freunden, ein *mathnawī* im Stile Rumis zu schreiben, und ein Blick in die indo-persische Dichtung zeigt, wie viele Zeilen von Rumis Gedanken und Worten inspiriert sind; selbst Hindus waren davon beeinflußt. Das gilt auch noch in unserer Zeit; Iqbal war tief beeinflußt von Rumi und fügte viele Verse in seine eigenen Werke ein, vor allem in seine *Mathnawīs*, die er im gleichen Metrum wie sein geistiger Leiter schrieb. Man sagt, daß einige Mystiker in Sind – und das mag auch für andere Provinzen gelten – nur drei Bücher für ihre geistige Stärkung behielten: den Koran, das *Mathnawī* und den *Dīwān* des Hafiz[23]. Zitate aus Rumi finden sich in reichem Maße in der Sindhi-Poesie Shah Abdul Latifs im 18. Jahrhundert, und man könnte ein umfangreiches Werk über all die Verse in der indoislamischen Poesie schreiben, die auf Rumi zurückgehen.

Die meisten Dichter des Subkontinents, Irans und der Türkei haben in Maulana Rumi den Vertreter jener pantheistischen Lehren gesehen, welche die meisten Werke von Sufis seit der Zeit Ibn ʿArabis getönt hatten. So wurde er – auch im Westen – oft als Mundstück für Ibn ʿArabis Ideen angesehen, und erst gegen Beginn unseres Jahrhunderts begann man, ihn besser zu verstehen. Muhammad Iqbal hat zweifellos die dynamische Kraft am besten verstanden, die hinter Rumis Erlebnissen steht, obgleich er nur *eine* der zahlreichen Seiten des großen mystischen Sängers betont. Doch seine Interpretation spricht in vieler Hinsicht einen modernen Menschen besser an als die meisten traditionellen Versuche, seinen freischweifenden Geist in ein theosophisches System einzuzwängen.

Es ist gut, daß es noch viele Möglichkeiten gibt, Rumi zu verstehen. Seine hinreißende Dichtung öffnet immer neue Horizonte, und darum werden orientalische und westliche Gelehrte das Studium seiner Werke noch lange fortsetzen und sich von seiner leidenschaftlichen Poesie begeistern lassen.

---

23. G. M. Qasimi, *Hashimiyya Library* (1959), S. 309.

Volkstümliche türkische Mystik

Jalaluddin Rumis Einfluß bestimmte weitgehend die Entwicklung früher türkischer Mystik, Literatur und Kunst. Aber es gibt auch andere, vielleicht noch typischere Ausdrucksarten des mystischen Erlebnisses im Gebiet des Seldschuken- und beginnenden Osmanischen Reiches.

Eine Volkssage weiß, wie Konya seinen Namen erhielt (der natürlich von dem alten Iconium abgeleitet ist):

> Zwei Heilige kamen von Khorassan, sanft fliegend und schwebend, bis sie die Gipfel der beiden Berge sahen, die die Konya-Ebene begrenzen. Der Anblick gefiel ihnen, und einer fragte den anderen: *»konalĭm mi?«* – (Sollen wir uns hier niederlassen?), und der andere antwortete: *»Kon ya!«* (›Gewiß, laß dich nieder!‹)

Diese Geschichte mit ihrem einfachen Wortspiel zeigt, daß die Anatolier wohl wußten, daß der stärkste Anreiz zur Bildung mystischer Gedanken aus Khorassan gekommen war, aus jenem östlichen Teil Irans, in dem der Sufismus von früh an geblüht hatte, und das in der volkstümlichen Geographie fast gleichbedeutend mit ›Osten und Norden der islamischen Länder‹ wurde.

Der erste große Vertreter ›türkischer‹ mystischer Literatur ist Ahmad Yesewi (st. 1166), ein Schüler von Yusuf Hamadhani und damit aus derselben Wurzel stammend wie die Naqshbandiyya, die später in den türkischen Gebieten Zentral- und Süd-Asiens so mächtig werden sollte. Ahmad Yesewis *Ḥikam* sind die ersten bekannten Sentenzen mystischer Weisheit, die in der türkischen Sprache der Gegend von Yassi im heutigen Sowjet-Uzbekistan geschrieben wurden.

Jalaluddin Rumi hat gelegentlich in seiner Poesie mit türkischen Worten gespielt, und sein Sohn Sultan Walad verwendete das Türkische sehr geschickt in seinem *Dīwān*. Aber es war Sultan Walads Zeitgenosse Yunus Emre in Zentral-Anatolien, der seine türkische Muttersprache zu einem Vehikel des mystischen Ausdrucks umformte – er hinterließ der Türkei einen

Schatz einfacher, tiefgefühlter, bewegender und leicht zu behaltender Verse, die die Schulkinder heute noch kennen[24]. Wer je das *Yunus Emre Oratoryusu* des türkischen Komponisten Adnan Saygun gehört hat, weiß, wie sich traditionelle Derwischmelodien und moderne musikalische Technik überraschend gut zu einem eindrucksvollen Kunstwerk verbinden. Die typischste Passage des Oratoriums, die den Hörer nicht losläßt, ist das *basso ostinato* des Chors: *aşkĭn ver, şevkin ver* – ›Gib mir Liebe zu Dir, gib Sehnsucht nach Dir‹ – der Refrain eines der Gedichte Yunus Emres. Mit Recht hat der moderne Komponist diesen Ausdruck ewiger Liebe und niemals endender Sehnsucht als Zentralmotiv seiner Komposition gewählt. Und mit diesen Worten steht Yunus in der Tradition des klassischen Sufismus. Man weiß kaum etwas über Yunus Emres Leben. Er scheint in jenen Kreisen türkischer Sufis aufgewachsen zu sein, die nach 1071, nach der seldschukischen Eroberung des östlichen und mittleren Anatolien entstanden. Diese Sufi-Gruppen setzten zum Teil die Traditionen von Ahmad Yesewi fort und waren wahrscheinlich auch von solchen Mystikern inspiriert, die Ost-Iran um 1220 beim Einbruch der Mongolen verließen. Yunus war, wie er sagt, vierzig Jahre lang (Zahl der Ausdauer!) Jünger eines Mystikers namens Tapduk Emre. Offenbar formten die *Emre* eine Untergruppe von Mystikern in Anatolien, wo anscheinend das alte System, sich einem Meister lose anzuschließen, noch gepflegt wurde, bevor die großen Orden dort eine missionarische Tätigkeit entwickelten. Der mystische Sänger wanderte durch das Land und mag vielleicht sogar Rumi in dessen letzten Lebensjahren getroffen haben. Nach letzten Forschungen starb er 1321 im Alter von 72 Jahren; verschiedene Orte in der Türkei behaupten, seine letzte Ruhestätte zu besitzen.

---

24. Yunus Emres *Diwan* ist mehrfach von A. Gölpĭnarlĭ herausgegeben worden, die beste Ausgabe ist die von 1943. Der Aufsatz von A. Schimmel, *Yunus Emre* (1961), ist in erweiterter englischer Form abgedruckt in Talat S. Halman, *Yunus Emre and his mystical poetry* (1981), einer guten Sammlung von Aufsätzen.

Wie sein Grab wahrscheinlich nie zu identifizieren sein wird, ist es auch unmöglich, herauszufinden, welche der ihm zugeschriebenen Gedichte tatsächlich von ihm stammen. Die verschiedenen Editionen seines *Dīwāns*, die der unermüdliche türkische Gelehrte Abdulbaki Gölpĭnarlĭ herausgegeben hat, zeigen die wachsende Skepsis des Herausgebers hinsichtlich der Echtheit seiner Gedichte. Im Moment scheint es nicht möglich zu sein, einen zuverlässigen Text herzustellen – ähnlich steht es übrigens auch bei manchen anderen türkischen Volksdichtern, deren Gedichtsammlungen durch Zusätze späterer Dichter angeschwollen sind; viele der Verse geben eher die ganze Tradition der in den *tekkes* gesungenen Lieder wieder als das Originalwerk eines einzigen Dichters. Die Gattung des *ilāhī*, eines mystischen Gedichtes in volkstümlicher Form, das bei den Zusammenkünften der Derwische gesungen wurde, ist der typische Ausdruck dieser Tradition.

Immerhin ist es eine bequeme Arbeitshypothese, die von Gölpĭnarlĭ in seiner Edition von 1943 zusammengestellten Gedichte Yunus Emres als echt zu bezeichnen, obgleich jetzt schon wieder viele von ihnen als unecht gelten. Doch enthüllen sie, wer Yunus hätte sein können und wie er gefühlt haben könnte. Viele andere Dichter konnten es sich nicht versagen, genau dem gleichen Strom von Gedanken folgend, mit den gleichen Bildern, den gleichen Wortspielen zu schreiben.

Yunus Emre hat oft die quantitativen persischen Metren für seine Gedichte verwendet, wobei er die einfachsten bevorzugte; auch Rumi hatte ja gern Metren gebraucht, die man durch Caesur in zwei Hälften teilen konnte, um die sogenannte *musammaṭ*-Form zu erhalten. Mit dieser Technik kamen sowohl Rumi als Yunus der einfachen Form türkischer Volkslieder am nächsten, die aus vierzeiligen Versen des Schemas *aaaa, bbba* usw. bestehen. Yunus hat zwar die klassischen Metren geschickt auf seine Muttersprache angewandt, aber seine besten Gedichte sind die in volkstümlichen türkischen Metren verfaßten (d.h. 8 + 7, 8 + 8, 6 + 6 Silben).

Yunus war ein Meister der Beschreibung; seine Bilder sind

nicht nur von der überlieferten Sprache beeinflußt, sondern auch vom täglichen Leben in Anatolien. Man muß vielleicht die endlosen Wege durch das anatolische Hochland kennen, um die Frische von Yunus' Versen wirklich genießen zu können. Selbst die traditionelle Nachtigall wird bei ihm zum traurigen Zugvogel:

Bist du denn fremd hierhergezogen –
Ach, warum weinst du, Nachtigall?
Und hast ermattet dich verflogen?
Ach, warum weinst du, Nachtigall?

Hast hohe Berge überschritten?
Bist über Flüsse tief geglitten?
Hast Trennung du vom Freund erlitten?
Ach, warum weinst du, Nachtigall? (Y 593)

Wie viele Mystiker vor ihm und noch mehr nach ihm spricht auch er zum Schöpfrad, dessen klagender Laut, so typisch für die Länder des Nahen Ostens, ihn verstehen läßt, daß es von seinen Wurzeln abgeschnitten ist und die Schmerzen der Trennung vom Walde ebenso beredt erzählt, wie Rumis Rohrflöte ihre Sehnsucht nach ihrer Heimat im Röhricht ausdrückt. Die steinbrüstigen Bergketten sind Yunus' persönliche Feinde, weil sie ihn von seinem geliebten Meister trennen wollen; aber die Wolke, die wie eine dunkle Locke vom Haupte der schneebedeckten Berge hängt, löst ihr Haar und weint um ihn (Y 252). Sein Herz wird zum Sturzbach, und sein ganzer Körper wird in der Sommerhitze zu Staub, aufgestört vom Winde der Liebe, der ihn zu einem unbekannten Ziel trägt:

Sieh, was die Lieb' aus mir gemacht!

ist der Refrain eines seiner bekanntesten Gedichte (Y 124).

Yunus folgt treulich den Mustern, die der klassische Sufismus ausgearbeitet hatte. Er meditiert über den Tod und das Jüngste Gericht, beschreibt die Schrecken des Tages, wenn der Mensch »ein Hemd ohne Kragen und Ärmel« zu tragen hat und der

Neger, d.h. der Frage-Engel, ihn im Grabe befragt (Y 133). Sein Glaube ist fest auf den Koran gegründet:

Wer den Koran nicht kennt,
ist, als wär' er nie geboren (Y 508).

Die fünf Pflichtgebete sind unumgänglich, aber fast so wichtig wie sie ist der *dhikr*, an dem die ganze Natur teilnimmt. Yunus ist einer jener Mystiker, die den ständigen *dhikr* alles Geschaffenen hören und an ihm teilnehmen:

Mit Bergen und mit Steinen auch
Will ich Dich rufen, Herr, o Herr!
Mit Vögeln früh im Morgenhauch
  will ich Dich rufen, Herr, o Herr!
Mit Fischen in des Wassers Grund
Gazellen in der Wüste Rund,
Mit Yā Hū aus der Toren Mund
  will ich Dich rufen, Herr, o Herr!... (Y 552)

Das Glaubensbekenntnis, als *dhikr* verwendet, ist

Honig für die, die Bienen sind,
Rosen für die, die Sprosser sind (Y 534).

Wie John R. Walsh mit großer Einsicht gezeigt hat[25], war eine Anzahl von Yunus' Gedichten, in denen *al ḥamdu-lillāh*, ›Lob sei Gott‹, oder andere fromme Sätze am Ende jedes Verses wiederholt wurden, wahrscheinlich dafür bestimmt, als *dhikr*-Formel in den Derwisch-Gemeinschaften rezitiert zu werden. Yunus' schönstes Gedicht, das von dem ständigen Gottesgedenken im Paradiese spricht, wird noch heute in türkischen Schulen gelehrt:

Şol cennetin ırmakları...
Im Paradies die Flüsse all,
Sie fließen mit dem Ruf Allah,
Und dort auch jede Nachtigall
  Sie singt und singt Allah Allah.
Des Tubabaumes Zweige dicht,
Die Zunge, die Koranwort spricht,

25. John R. Walsh, *Yunus Emre, A Medieval Hymnodist* (1960).

Des Paradieses Rosen licht,
  Sie duften nur Allah Allah.
Die Stämme sind aus Gold so klar,
Aus Silber ist der Blätter Schar,
Die Zweige, die entsprossen gar,
  Sie sprossen mit dem Ruf Allah… (Y 477)

Alles im Paradies, sei es Stimme, Duft, Brise oder Wachsen und Lieben, ist nichts anderes als das Wort *Allah*, weil alles in Ihm aufgegangen ist. Das ist das Paradies des Mystikers, der sich nicht um ein schönes Haus und ein paar Huris kümmert, »die schon Tausende von Jahren alt sind« – die Schau des göttlichen Geliebten ist das wahre Paradies, und diejenigen, die diese Schau nicht genießen, erleben überall die Hölle.

Wie seine mystischen Brüder liebte auch Yunus den Propheten Muhammad glühend; und wenn moderne türkische Interpreten seiner Dichtung dazu neigen, ihn als Vertreter unorthodoxer ›türkischer nationaler Frömmigkeit‹ anzusehen, so vergessen sie, wie tief seine mystischen Gedanken in der islamischen Tradition verwurzelt sind. Der Prophet ist der Fürsprecher, das Ziel der Schöpfung; ›sein Name ist schön‹, wie er selbst:

Jede Biene, die in den Bienenstock tritt,
spricht tausendundeinen Segen über Muhammad
(Y 524)[26].

Yunus' Dichtung spiegelt die verschiedenen Stufen des Mystikers wider: Askese, Einsamkeit in der Welt, Unsicherheit, bis er in der Gesellschaft seines Shaikhs friedvoll und ruhig wird.

Yunus war ein Falke,
saß auf Tapduk's Arm (Y 179).

Er glaubt fest an die Macht der Gottesmänner *(erenler)*, aber er weiß auch, daß selbst der Meister den Menschen für die letzte Einigung nur vorbereiten kann, denn diese hängt einzig und allein von der Gnade ab (vgl. Y 516).

26. Der Gedanke, daß die Biene den Segen über den Propheten spricht (wodurch der Honig erst seine Süße gewinnt) erscheint auch in der Sindhi-Volksdichtung, s. A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet* (1981), S. 77.

Wie manche anderen Sufi-Dichter hat sich Yunus einmal in einem langen Gedicht (Y 353) gegen die eschatologischen Beschreibungen aufgelehnt, wie sie im Koran stehen und von späteren Theologen und Predigern in allen Einzelheiten ausgemalt wurden:

Solltest Du, o Herr, mich einmal fragen,
werde ich Dir dies als Antwort sagen:
Hab ich auch gesündigt gegen mich,
Doch, o Fürst, was tat ich gegen Dich?...

So lehnt er sich gegen die Vorherbestimmung auf und macht den Gedanken an eine Brücke zum Jenseits lächerlich: Warum soll sie nur haaresbreit sein, während die Menschen daran gewöhnt sind, Brücken zu bauen, auf denen man ungefährdet ans andere Ufer kommen kann? Warum soll Gott Waagen aufstellen, um die schmutzigen Sünden der Menschen zu wiegen? Und so analysiert er die verschiedenen Aspekte des Jüngsten Tages, bis er sich schließlich wieder in den unerklärlichen Willen Gottes ergibt und um Vergebung bittet. Dieses Thema ist von einer Anzahl türkischer mystischer Dichter wieder aufgenommen worden: im 15. Jahrhundert lädt Kaygusuz Abdal Gott ein, selbst einmal über eine solch unsinnige Brücke zu gehen, und gegen Ende des 16. Jahrhunderts fragt der Bektashi-Dichter Azmi den Herrn:

Was hast Du mit diesem Höllenfeuer zu tun?
Bist Du der Besitzer einer Badstube, oder bist Du ein *külhanbeyi?* (d.h. jemand, der in der Asche des Badhauses sitzt, um sich zu wärmen, daher: elender Kerl)[27].

Bei Yunus ist ein solches Hadern oder Necken mit Gott eine Ausnahme, aber in späterer Bektashidichtung ist es nicht selten.

Yunus' Verse, vor allem die in klassischen Metren, sind oft Ausdruck seines allumfassenden kosmischen Bewußtseins. Der gleiche Dichter, der eben noch aus Höllenfurcht weinte und unter der Last seiner Sünden zitterte, fühlt nun, daß diese und

27. Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi* (1955), S. 219.

jene Welt von der Majestät Gottes erfüllt sind, und daß zur gleichen Zeit der Geliebte in seinem eigenen innersten Herzen verborgen ist. Das führt ihn dann dazu, sein Herz und das All zu identifizieren und läßt ihn in jubelnden Versen ausrufen:

Ich bin der Erste und der Letzte,
Ich bin's, der Noah die Flut schickte,
Ich bin der Sehende, der Nehmende und der Gebende…

Oder er identifiziert sich mit allen Propheten, mit allen Liebenden und all jenen, die um ihrer Liebe willen litten, wie Jonas oder Mansur Hallaj. Diese Gedichte sind in Form und Inhalt fast identisch mit späterer Sufi-Dichtung in den verschiedensten Sprachen des indischen Subkontinents.

Eines von Yunus' Gedichten hat das Interesse türkischer Mystiker und westlicher Literaturhistoriker auf sich gezogen. Es ist ein sogenanntes *tekerleme*, eine Gattung, die für die türkische Volksdichtung typisch ist und mit Nonsens-Versen und Kinderreimen in europäischen Sprachen vergleichbar ist (Y 131). Das Gedicht beginnt mit den Zeilen:

Ich stieg auf einen Pflaumenbaum,
Um Trauben dort zu pflücken.
Der Gartenmeister fragte mich:
Was ißt du meine Walnuß?

Und eine spätere Zeile:

Der Fisch stieg auf den Pappelbaum,
um eingemachtes Pech zu essen –

ist sprichwörtlich geworden: »Wenn der Fisch auf die Pappel klettert«, bedeutet »Niemals«, etwa wie »wenn das Schwein fliegt«… Übrigens findet sich der gleiche Ausdruck auch in der mystischen Dichtung Kabirs in Indien, wie überhaupt die Mystiker aller Länder immer wieder auf das Paradox zurückgegriffen haben, um die mystische Erfahrung anzudeuten, da logisches Denken hier völlig unzulänglich ist[28].

Yunus' *tekerleme*, das keineswegs einzig in der türkischen

28. Charlotte VAUDEVILLE, *Kabir Granthvali* (1957), Nr. 12; zum Problem vgl. A. SCHIMMEL, *As through a Veil*, Kap. 4.

mystischen Dichtung dasteht, ist oft kommentiert worden. Der Kommentar von Niyazi Misri (st. 1697), der selbst ein ausgezeichneter Dichter und hochstehender Seelenführer war, gibt eine gute Einführung in die traditionelle Kunst der Interpretation[29]:

> Mit diesem Vers will der Dichter uns zeigen, daß jeder Baum der Handlungen eine besondere Art von Früchten hat. Wie in der äußeren Welt jede Frucht ihren eigenen Baum hat, so hat auch jede Handlung ein eigenes Instrument, wodurch sie erreicht werden kann; so sind zum Beispiel die Instrumente, um äußere Kenntnis zu erreichen, Sprache, Grammatik, Syntax, Logik, Literatur, Scholastik, Rhetorik, Jurisprudenz, das Studium der prophetischen Traditionen und der Korankommentare, Philosophie und Astronomie. Um innere Wissenschaften zu erreichen, sind jedoch die Instrumente ständige aufrichtige Hingabe und dauerndes Gottgedenken, und der ›innere Führer‹; wenig essen, wenig reden, wenig schlafen, sich von den Menschen fernhalten. Und um die Wirklichkeit zu erreichen, ist das Instrument Weltentsagung, Entsagung vom Jenseits und Entsagung vom Sein.
>
> Nun deutet der verehrungswürdige Meister mit Pflaume, Traube und Nuß auf das göttliche Gesetz, *sharī'a,* den mystischen Pfad, *ṭarīqa,* und die göttliche Wirklichkeit, *ḥaqīqa,* hin. Denn man ißt die äußeren Teile der Pflaume, nicht aber ihr Inneres. Was der Pflaume gleicht, entspricht der äußeren Seite der Handlungen…
>
> Was die Traube anlangt, so kann man sie essen und viele delikate Sachen daraus machen: süße Wurst, dicken Saft, Eingelegtes, Essig und ähnliche eßbare gute Sachen. Aber da noch einige Kerne von Heuchelei, Ruhm, Eitelkeit und Selbstbespiegelung darin vorhanden sind, nennt man sie ›innere Handlungen‹, aber nicht ›Wirklichkeit‹…
>
> Die Nuß jedoch ist ein vollkommenes Symbol der Wirk-

29. Ḥamza Ṭāhir, *At-taṣawwuf ash-sha'bī fi'l-adab at-turkī*, (1950).

verbunden, daß er den neuen Sultan mit dem Schwert umgürten durfte.

Das Zentrum des Ordens war immer in Konya; der Meister wurde mit den Ehrentiteln *Molla Hünkâr* und *Çelebi* bezeichnet. Viele kleinere *tekkes* der Mevlevis fanden sich überall im Osmanischen Reich, bis nach Syrien und Ägypten, überschritten aber nie die osmanischen Grenzen. Auch wurde Rumi bei den arabisch-sprechenden Sufis nicht so bekannt wie in der persisch beeinflußten Welt; seine Bilderwelt war zu verschieden vom arabischen Ideal (obgleich er einige arabische Verse schrieb), und selbst die wenigen arabischen Übersetzungen, die in klassischer Zeit gemacht wurden, haben nicht viel zum tieferen Verständnis seiner Gedanken beigetragen.

Zu dem zeremoniellen *samā'*, der im allgemeinen Freitags nach dem gemeinsamen Mittagsgebet gehalten wurde, pflegten die Derwische ihre typische Kleidung zu tragen: die *tennure*, ein weißes ärmelloses Gewand, *destegül*, eine Jacke mit langen Ärmeln, einen Gürtel und eine schwarze *khirqa*, die als Mantel benutzt, aber vor Beginn des rituellen Tanzes abgeworfen wurde. Der Kopf war von einer hohen konischen Filzmütze bedeckt, um deren unteres Ende ein Turbantuch gewunden sein konnte. Diese *sikke*, ›Kappe‹, wurde zum typischen Zeichen der Mevlevis, und viele Inschriften, die aus Gebets- oder Segensworten zusammengesetzt sind, sind in der Form dieser Derwischmütze geschrieben.

Der *samā'* wird nach genauen Regeln vollzogen. Der *shaikh* steht am ehrenvollsten Platz des Tanzraumes, und die Derwische gehen dreimal an ihm vorüber, wobei sie jedesmal Grüße austauschen, bis die kreisende Bewegung beginnt. Die Drehung wird auf dem rechten Fuß mit zunehmender Geschwindigkeit im Uhrzeigersinn durchgeführt. Sollte ein Derwisch zu sehr verzückt werden, so wird ein anderer Sufi, der für die ordnungsgemäße Durchführung verantwortlich ist, seinen Rock sanft berühren, um seine Bewegung etwas zu bremsen. Der Derwisch-Tanz gehört zu den eindrucksvollsten Seiten des mystischen Lebens im Islam, und die Musik, die ihn begleitet,

ist von ungewöhnlicher Schönheit. Sie beginnt mit der großen, von Jalaluddin verfaßten Hymne zu Ehren des Propheten *(na't-i sharīf)* und endet mit kurzen enthusiastischen Liedern, manchmal mit türkischem Text.

Das Ritual wird als Versinnbildlichung des Sterbens und Auferstehens in Liebe, aber auch als Bild des Tanzes der Planeten um die Zentralsonne erklärt.

Die intensive Liebe zur Musik, die die Mevlevis von ihrem Meister Jalaluddin erbten, hat viele klassische Musiker und Komponisten im Osmanischen Reich inspiriert. Die besten Stücke türkischer klassischer Musik, wie die von Itri (16. Jahrhundert), waren in der Tat von Künstlern komponiert, die entweder Mitglieder des Ordens waren oder ihm nahestanden. Das Gleiche gilt für Kalligraphen und Miniaturmaler, deren viele zu den Mevlevis gehörten. So hat der Orden der türkischen Gesellschaft einige der feinsten Beispiele islamischer Kunst geschenkt.

Die Türken waren ›ihrem‹ *Hazret-i Mevlâna* eng verbunden, und türkische Gelehrte haben viel zu einem besseren Verständnis des *Mathnawī* beigetragen. Am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts wurden in der Türkei drei berühmte Kommentare zum *Mathnawī* geschrieben. Der von Isma'il Rüsuhi Anqaravi (st. 1631) gilt noch immer als bester aller Kommentare. Ein Jahrhundert später schrieb Isma'il Haqqi Bursali, selbst ein guter mystischer Dichter (st. 1724) einen anderen Kommentar, und etwa gleichzeitig übertrug Süleyman Nahifi (st. 1738) das ganze *Mathnawī* in türkische Poesie, wobei er das Metrum sorgfältig beibehielt. Das scheint die erste vollständige Übersetzung in eine fremde Sprache zu sein, in der das Metrum bewahrt ist. Später finden wir ähnliche Versuche im Subkontinent, wo Urdu-, Panjabi- und Sindhi-Übertragungen der gleichen Art geschrieben wurden[21].

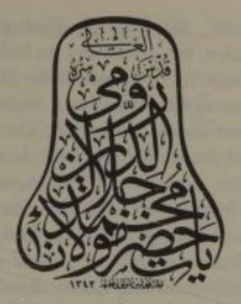
Die meisten türkischen Dichter, beginnend mit Gülsheni im

---

21. S. A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, letztes Kapitel, und dies. *Mevlâna Rumi'nin şark ve garp'ta tesirleri.*

15. Jahrhundert, haben Mevlâna ihren Tribut gezollt. Unter den Künstlern des Mevlevi-Ordens muß besonders der Name Ghalib Dedes (st. 1799), des Leiters des Mevlevihanes in Istanbul-Galata, erwähnt werden. Er war einer der letzten Meister klassischer türkischer Poesie, und seine Verse drücken das innere Feuer aus, das die Derwische befähigte, um ihre Achse zu wirbeln und in ekstatischen Flügen entrückt zu werden. Auch im 19. Jahrhundert gab es Dichter, die zu Rumis Ehren sangen, und selbst noch in den letzten Jahren ist eine beachtliche Anzahl von Versen ihm zu Ehren geschrieben worden, wobei die verschiedensten Gruppen vertreten sind, von orthodoxen Predigern zu linksgerichteten Politikern, von surrealistischen Dichtern zu Satirikern. Wenn die lange Liste der Namen, die leicht zusammengestellt werden könnte, nicht genügte, die Liebe der Türken für ›ihren‹ Mevlâna zu zeigen (denn sie würden niemals zugeben, daß er *kein* Türke war), so würden doch die Tausende von Besuchern, die ihm ihre Verehrung am Schrein in Konya erweisen, und die großen Menschenmengen, die sich zu den Festlichkeiten am Jahrestag seines Todes im Dezember versammeln, zeigen, wie tief diese Liebe verwurzelt ist – auch jetzt, da sechs Jahrzehnte vergangen sind, seit Atatürk 1925 die Derwischklöster schloß und streng jede Tätigkeit von mystischen Bruderschaften verbot.

Rumis Werk wurde in Iran bis zur Safawidenzeit sehr viel gelesen; dann wurde das Interesse an dieser Art des Sufismus etwas schwächer. Dennoch gibt es hochphilosophische Kommentare seines Werkes nicht nur aus dem 15., sondern auch aus späteren Jahrhunderten. Der frühe Naqshbandi-Meister Khwaja Muhammad Parsa »suchte Omen aus dem *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*« (N 393). In unserer Zeit ist durch die unermüdliche Arbeit B. Furuzanfars ein authentischer Text des *Dīwān* hergestellt worden, der zusammen mit Nicholsons Edition des *Mathnawī* die Grundlage für alle weitere Forschung bildet. Zahlreiche andere mit Maulana Rumi zusammenhängende Studien sind von Furuzanfar und seinem Kreise veröffentlicht worden.



Mevlevi-*sikke* (Hut), geformt aus einer Anrufung Maulana Rumis. Türkei, 1922

Am größten war der Einfluß Rumis im indo-pakistanischen Subkontinent, wo seine Dichtung vom Beginn des 14. Jahrhunderts an bekannt war. Die Chishti-Heiligen von Delhi, beginnend mit Nizamuddin Auliya, studierten das *Mathnawī* (denn sie erlaubten mystischen Tanz und konnten so den begeisterten Stil von Rumis Versen recht genießen). Shams-i Tabriz wurde zu einer legendären Figur und wird oftmals mit anderen Märtyrern der Liebe in der indo-muslimischen Volksdichtung erwähnt. Alle Schichten der Gesellschaft scheinen an Rumis Werk interessiert gewesen zu sein – die Moghulherrscher (vor allem Akbar) liebten ihn ebenso wie die Dorfbewohner in Sind und im Panjab. Der strenge Kaiser Aurangzeb vergoß Tränen, wenn er einer schönen Rezitation des *Mathnawī* lauschte, und sein von ihm hingerichteter Bruder Dara Shikoh berief sich in seinen mystischen Schriften weitgehend auf Maulana. Zur Zeit ihres Vaters, Shah Jahans, wurden im islamischen Indien eine ganze Anzahl von Kommentaren, Glossaren, Indices, Anthologien und Nachahmungen des *Mathnawī* verfaßt[22]. Auch

22. Ein guter Überblick findet sich bei H. Ethé, *Neupersische Literatur*, Bd. 2, S. 301. Um ein Beispiel aus der riesigen Literatur zu erwähnen: Tilmidh Husain, *Mir'āt al-Mathnawī* (1933–34) ist ein nützlicher analytischer Index.

Aurangzebs Tochter, die begabte Dichterin Zeb un-Nisa, befahl ihren Freunden, ein *mathnawī* im Stile Rumis zu schreiben, und ein Blick in die indo-persische Dichtung zeigt, wie viele Zeilen von Rumis Gedanken und Worten inspiriert sind; selbst Hindus waren davon beeinflußt. Das gilt auch noch in unserer Zeit; Iqbal war tief beeinflußt von Rumi und fügte viele Verse in seine eigenen Werke ein, vor allem in seine *Mathnawīs*, die er im gleichen Metrum wie sein geistiger Leiter schrieb. Man sagt, daß einige Mystiker in Sind – und das mag auch für andere Provinzen gelten – nur drei Bücher für ihre geistige Stärkung behielten: den Koran, das *Mathnawī* und den *Dīwān* des Hafiz[23]. Zitate aus Rumi finden sich in reichem Maße in der Sindhi-Poesie Shah Abdul Latifs im 18. Jahrhundert, und man könnte ein umfangreiches Werk über all die Verse in der indoislamischen Poesie schreiben, die auf Rumi zurückgehen.

Die meisten Dichter des Subkontinents, Irans und der Türkei haben in Maulana Rumi den Vertreter jener pantheistischen Lehren gesehen, welche die meisten Werke von Sufis seit der Zeit Ibn ʿArabis getönt hatten. So wurde er – auch im Westen – oft als Mundstück für Ibn ʿArabis Ideen angesehen, und erst gegen Beginn unseres Jahrhunderts begann man, ihn besser zu verstehen. Muhammad Iqbal hat zweifellos die dynamische Kraft am besten verstanden, die hinter Rumis Erlebnissen steht, obgleich er nur *eine* der zahlreichen Seiten des großen mystischen Sängers betont. Doch seine Interpretation spricht in vieler Hinsicht einen modernen Menschen besser an als die meisten traditionellen Versuche, seinen freischweifenden Geist in ein theosophisches System einzuzwängen.

Es ist gut, daß es noch viele Möglichkeiten gibt, Rumi zu verstehen. Seine hinreißende Dichtung öffnet immer neue Horizonte, und darum werden orientalische und westliche Gelehrte das Studium seiner Werke noch lange fortsetzen und sich von seiner leidenschaftlichen Poesie begeistern lassen.

---

23. G. M. Qasimi, *Hashimiyya Library* (1959), S. 309.

Volkstümliche türkische Mystik

Jalaluddin Rumis Einfluß bestimmte weitgehend die Entwicklung früher türkischer Mystik, Literatur und Kunst. Aber es gibt auch andere, vielleicht noch typischere Ausdrucksarten des mystischen Erlebnisses im Gebiet des Seldschuken- und beginnenden Osmanischen Reiches.
Eine Volkssage weiß, wie Konya seinen Namen erhielt (der natürlich von dem alten Iconium abgeleitet ist):

> Zwei Heilige kamen von Khorassan, sanft fliegend und schwebend, bis sie die Gipfel der beiden Berge sahen, die die Konya-Ebene begrenzen. Der Anblick gefiel ihnen, und einer fragte den anderen: *»konalĭm mi?«* – (Sollen wir uns hier niederlassen?), und der andere antwortete: *»Kon ya!«* (›Gewiß, laß dich nieder!‹)

Diese Geschichte mit ihrem einfachen Wortspiel zeigt, daß die Anatolier wohl wußten, daß der stärkste Anreiz zur Bildung mystischer Gedanken aus Khorassan gekommen war, aus jenem östlichen Teil Irans, in dem der Sufismus von früh an geblüht hatte, und das in der volkstümlichen Geographie fast gleichbedeutend mit ›Osten und Norden der islamischen Länder‹ wurde.
Der erste große Vertreter ›türkischer‹ mystischer Literatur ist Ahmad Yesewi (st. 1166), ein Schüler von Yusuf Hamadhani und damit aus derselben Wurzel stammend wie die Naqshbandiyya, die später in den türkischen Gebieten Zentral- und Süd-Asiens so mächtig werden sollte. Ahmad Yesewis *Ḥikam* sind die ersten bekannten Sentenzen mystischer Weisheit, die in der türkischen Sprache der Gegend von Yassi im heutigen Sowjet-Uzbekistan geschrieben wurden.
Jalaluddin Rumi hat gelegentlich in seiner Poesie mit türkischen Worten gespielt, und sein Sohn Sultan Walad verwendete das Türkische sehr geschickt in seinem *Dīwān*. Aber es war Sultan Walads Zeitgenosse Yunus Emre in Zentral-Anatolien, der seine türkische Muttersprache zu einem Vehikel des mystischen Ausdrucks umformte – er hinterließ der Türkei einen

Schatz einfacher, tiefgefühlter, bewegender und leicht zu behaltender Verse, die die Schulkinder heute noch kennen[24]. Wer je das *Yunus Emre Oratoryusu* des türkischen Komponisten Adnan Saygun gehört hat, weiß, wie sich traditionelle Derwischmelodien und moderne musikalische Technik überraschend gut zu einem eindrucksvollen Kunstwerk verbinden. Die typischste Passage des Oratoriums, die den Hörer nicht losläßt, ist das *basso ostinato* des Chors: *aşkīn ver, şevkin ver* – ›Gib mir Liebe zu Dir, gib Sehnsucht nach Dir‹ – der Refrain eines der Gedichte Yunus Emres. Mit Recht hat der moderne Komponist diesen Ausdruck ewiger Liebe und niemals endender Sehnsucht als Zentralmotiv seiner Komposition gewählt. Und mit diesen Worten steht Yunus in der Tradition des klassischen Sufismus. Man weiß kaum etwas über Yunus Emres Leben. Er scheint in jenen Kreisen türkischer Sufis aufgewachsen zu sein, die nach 1071, nach der seldschukischen Eroberung des östlichen und mittleren Anatolien entstanden. Diese Sufi-Gruppen setzten zum Teil die Traditionen von Ahmad Yesewi fort und waren wahrscheinlich auch von solchen Mystikern inspiriert, die Ost-Iran um 1220 beim Einbruch der Mongolen verließen. Yunus war, wie er sagt, vierzig Jahre lang (Zahl der Ausdauer!) Jünger eines Mystikers namens Tapduk Emre. Offenbar formten die *Emre* eine Untergruppe von Mystikern in Anatolien, wo anscheinend das alte System, sich einem Meister lose anzuschließen, noch gepflegt wurde, bevor die großen Orden dort eine missionarische Tätigkeit entwickelten. Der mystische Sänger wanderte durch das Land und mag vielleicht sogar Rumi in dessen letzten Lebensjahren getroffen haben. Nach letzten Forschungen starb er 1321 im Alter von 72 Jahren; verschiedene Orte in der Türkei behaupten, seine letzte Ruhestätte zu besitzen.

---

24. Yunus Emres *Diwan* ist mehrfach von A. Gölpīnarlī herausgegeben worden, die beste Ausgabe ist die von 1943. Der Aufsatz von A. Schimmel, *Yunus Emre* (1961), ist in erweiterter englischer Form abgedruckt in Talat S. Halman, *Yunus Emre and his mystical poetry* (1981), einer guten Sammlung von Aufsätzen.

Wie sein Grab wahrscheinlich nie zu identifizieren sein wird, ist es auch unmöglich, herauszufinden, welche der ihm zugeschriebenen Gedichte tatsächlich von ihm stammen. Die verschiedenen Editionen seines *Dīwāns*, die der unermüdliche türkische Gelehrte Abdulbaki Gölpĭnarlĭ herausgegeben hat, zeigen die wachsende Skepsis des Herausgebers hinsichtlich der Echtheit seiner Gedichte. Im Moment scheint es nicht möglich zu sein, einen zuverlässigen Text herzustellen – ähnlich steht es übrigens auch bei manchen anderen türkischen Volksdichtern, deren Gedichtsammlungen durch Zusätze späterer Dichter angeschwollen sind; viele der Verse geben eher die ganze Tradition der in den *tekkes* gesungenen Lieder wieder als das Originalwerk eines einzigen Dichters. Die Gattung des *ilāhī*, eines mystischen Gedichtes in volkstümlicher Form, das bei den Zusammenkünften der Derwische gesungen wurde, ist der typische Ausdruck dieser Tradition.

Immerhin ist es eine bequeme Arbeitshypothese, die von Gölpĭnarlĭ in seiner Edition von 1943 zusammengestellten Gedichte Yunus Emres als echt zu bezeichnen, obgleich jetzt schon wieder viele von ihnen als unecht gelten. Doch enthüllen sie, wer Yunus hätte sein können und wie er gefühlt haben könnte. Viele andere Dichter konnten es sich nicht versagen, genau dem gleichen Strom von Gedanken folgend, mit den gleichen Bildern, den gleichen Wortspielen zu schreiben.

Yunus Emre hat oft die quantitativen persischen Metren für seine Gedichte verwendet, wobei er die einfachsten bevorzugte; auch Rumi hatte ja gern Metren gebraucht, die man durch Caesur in zwei Hälften teilen konnte, um die sogenannte *musammaṭ*-Form zu erhalten. Mit dieser Technik kamen sowohl Rumi als Yunus der einfachen Form türkischer Volkslieder am nächsten, die aus vierzeiligen Versen des Schemas *aaaa, bbba* usw. bestehen. Yunus hat zwar die klassischen Metren geschickt auf seine Muttersprache angewandt, aber seine besten Gedichte sind die in volkstümlichen türkischen Metren verfaßten (d.h. 8 + 7, 8 + 8, 6 + 6 Silben).

Yunus war ein Meister der Beschreibung; seine Bilder sind

nicht nur von der überlieferten Sprache beeinflußt, sondern auch vom täglichen Leben in Anatolien. Man muß vielleicht die endlosen Wege durch das anatolische Hochland kennen, um die Frische von Yunus' Versen wirklich genießen zu können. Selbst die traditionelle Nachtigall wird bei ihm zum traurigen Zugvogel:

> Bist du denn fremd hierhergezogen –
> Ach, warum weinst du, Nachtigall?
> Und hast ermattet dich verflogen?
> Ach, warum weinst du, Nachtigall?
>
> Hast hohe Berge überschritten?
> Bist über Flüsse tief geglitten?
> Hast Trennung du vom Freund erlitten?
> Ach, warum weinst du, Nachtigall? (Y 593)

Wie viele Mystiker vor ihm und noch mehr nach ihm spricht auch er zum Schöpfrad, dessen klagender Laut, so typisch für die Länder des Nahen Ostens, ihn verstehen läßt, daß es von seinen Wurzeln abgeschnitten ist und die Schmerzen der Trennung vom Walde ebenso beredt erzählt, wie Rumis Rohrflöte ihre Sehnsucht nach ihrer Heimat im Röhricht ausdrückt. Die steinbrüstigen Bergketten sind Yunus' persönliche Feinde, weil sie ihn von seinem geliebten Meister trennen wollen; aber die Wolke, die wie eine dunkle Locke vom Haupte der schneebedeckten Berge hängt, löst ihr Haar und weint um ihn (Y 252). Sein Herz wird zum Sturzbach, und sein ganzer Körper wird in der Sommerhitze zu Staub, aufgestört vom Winde der Liebe, der ihn zu einem unbekannten Ziel trägt:

> Sieh, was die Lieb' aus mir gemacht!

ist der Refrain eines seiner bekanntesten Gedichte (Y 124).
Yunus folgt treulich den Mustern, die der klassische Sufismus ausgearbeitet hatte. Er meditiert über den Tod und das Jüngste Gericht, beschreibt die Schrecken des Tages, wenn der Mensch »ein Hemd ohne Kragen und Ärmel« zu tragen hat und der

Neger, d.h. der Frage-Engel, ihn im Grabe befragt (Y 133). Sein Glaube ist fest auf den Koran gegründet:

Wer den Koran nicht kennt,
ist, als wär' er nie geboren (Y 508).

Die fünf Pflichtgebete sind unumgänglich, aber fast so wichtig wie sie ist der *dhikr*, an dem die ganze Natur teilnimmt. Yunus ist einer jener Mystiker, die den ständigen *dhikr* alles Geschaffenen hören und an ihm teilnehmen:

Mit Bergen und mit Steinen auch
Will ich Dich rufen, Herr, o Herr!
Mit Vögeln früh im Morgenhauch
will ich Dich rufen, Herr, o Herr!
Mit Fischen in des Wassers Grund
Gazellen in der Wüste Rund,
Mit Yā Hū aus der Toren Mund
will ich Dich rufen, Herr, o Herr!... (Y 552)

Das Glaubensbekenntnis, als *dhikr* verwendet, ist

Honig für die, die Bienen sind,
Rosen für die, die Sprosser sind (Y 534).

Wie John R. Walsh mit großer Einsicht gezeigt hat[25], war eine Anzahl von Yunus' Gedichten, in denen *al ḥamdu-lillāh*, ›Lob sei Gott‹, oder andere fromme Sätze am Ende jedes Verses wiederholt wurden, wahrscheinlich dafür bestimmt, als *dhikr*-Formel in den Derwisch-Gemeinschaften rezitiert zu werden. Yunus' schönstes Gedicht, das von dem ständigen Gottesgedenken im Paradiese spricht, wird noch heute in türkischen Schulen gelehrt:

Şol cennetin ırmakları...
Im Paradies die Flüsse all,
Sie fließen mit dem Ruf Allah,
Und dort auch jede Nachtigall
Sie singt und singt Allah Allah.
Des Tubabaumes Zweige dicht,
Die Zunge, die Koranwort spricht,

25. John R. Walsh, *Yunus Emre, A Medieval Hymnodist* (1960).

Des Paradieses Rosen licht,
  Sie duften nur Allah Allah.
Die Stämme sind aus Gold so klar,
Aus Silber ist der Blätter Schar,
Die Zweige, die entsprossen gar,
  Sie sprossen mit dem Ruf Allah… (Y 477)

Alles im Paradies, sei es Stimme, Duft, Brise oder Wachsen und Lieben, ist nichts anderes als das Wort *Allah*, weil alles in Ihm aufgegangen ist. Das ist das Paradies des Mystikers, der sich nicht um ein schönes Haus und ein paar Huris kümmert, »die schon Tausende von Jahren alt sind« – die Schau des göttlichen Geliebten ist das wahre Paradies, und diejenigen, die diese Schau nicht genießen, erleben überall die Hölle.

Wie seine mystischen Brüder liebte auch Yunus den Propheten Muhammad glühend; und wenn moderne türkische Interpreten seiner Dichtung dazu neigen, ihn als Vertreter unorthodoxer ›türkischer nationaler Frömmigkeit‹ anzusehen, so vergessen sie, wie tief seine mystischen Gedanken in der islamischen Tradition verwurzelt sind. Der Prophet ist der Fürsprecher, das Ziel der Schöpfung; ›sein Name ist schön‹, wie er selbst:

Jede Biene, die in den Bienenstock tritt,
spricht tausendundeinen Segen über Muhammad
(Y 524)[26].

Yunus' Dichtung spiegelt die verschiedenen Stufen des Mystikers wider: Askese, Einsamkeit in der Welt, Unsicherheit, bis er in der Gesellschaft seines Shaikhs friedvoll und ruhig wird.

Yunus war ein Falke,
saß auf Tapduk's Arm (Y 179).

Er glaubt fest an die Macht der Gottesmänner *(erenler)*, aber er weiß auch, daß selbst der Meister den Menschen für die letzte Einigung nur vorbereiten kann, denn diese hängt einzig und allein von der Gnade ab (vgl. Y 516).

---

26. Der Gedanke, daß die Biene den Segen über den Propheten spricht (wodurch der Honig erst seine Süße gewinnt) erscheint auch in der Sindhi-Volksdichtung, s. A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet* (1981), S. 77.

Wie manche anderen Sufi-Dichter hat sich Yunus einmal in einem langen Gedicht (Y 353) gegen die eschatologischen Beschreibungen aufgelehnt, wie sie im Koran stehen und von späteren Theologen und Predigern in allen Einzelheiten ausgemalt wurden:

> Solltest Du, o Herr, mich einmal fragen,
> werde ich Dir dies als Antwort sagen:
> Hab ich auch gesündigt gegen mich,
> Doch, o Fürst, was tat ich gegen Dich?...

So lehnt er sich gegen die Vorherbestimmung auf und macht den Gedanken an eine Brücke zum Jenseits lächerlich: Warum soll sie nur haaresbreit sein, während die Menschen daran gewöhnt sind, Brücken zu bauen, auf denen man ungefährdet ans andere Ufer kommen kann? Warum soll Gott Waagen aufstellen, um die schmutzigen Sünden der Menschen zu wiegen? Und so analysiert er die verschiedenen Aspekte des Jüngsten Tages, bis er sich schließlich wieder in den unerklärlichen Willen Gottes ergibt und um Vergebung bittet. Dieses Thema ist von einer Anzahl türkischer mystischer Dichter wieder aufgenommen worden: im 15. Jahrhundert lädt Kaygusuz Abdal Gott ein, selbst einmal über eine solch unsinnige Brücke zu gehen, und gegen Ende des 16. Jahrhunderts fragt der Bektashi-Dichter Azmi den Herrn:

> Was hast Du mit diesem Höllenfeuer zu tun?
> Bist Du der Besitzer einer Badstube, oder bist Du ein *külhanbeyi?* (d.h. jemand, der in der Asche des Badhauses sitzt, um sich zu wärmen, daher: elender Kerl)[27].

Bei Yunus ist ein solches Hadern oder Necken mit Gott eine Ausnahme, aber in späterer Bektashidichtung ist es nicht selten.

Yunus' Verse, vor allem die in klassischen Metren, sind oft Ausdruck seines allumfassenden kosmischen Bewußtseins. Der gleiche Dichter, der eben noch aus Höllenfurcht weinte und unter der Last seiner Sünden zitterte, fühlt nun, daß diese und

27. Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi* (1955), S. 219.

jene Welt von der Majestät Gottes erfüllt sind, und daß zur gleichen Zeit der Geliebte in seinem eigenen innersten Herzen verborgen ist. Das führt ihn dann dazu, sein Herz und das All zu identifizieren und läßt ihn in jubelnden Versen ausrufen:

Ich bin der Erste und der Letzte,
Ich bin's, der Noah die Flut schickte,
Ich bin der Sehende, der Nehmende und der Gebende…

Oder er identifiziert sich mit allen Propheten, mit allen Liebenden und all jenen, die um ihrer Liebe willen litten, wie Jonas oder Mansur Hallaj. Diese Gedichte sind in Form und Inhalt fast identisch mit späterer Sufi-Dichtung in den verschiedensten Sprachen des indischen Subkontinents.

Eines von Yunus' Gedichten hat das Interesse türkischer Mystiker und westlicher Literaturhistoriker auf sich gezogen. Es ist ein sogenanntes *tekerleme*, eine Gattung, die für die türkische Volksdichtung typisch ist und mit Nonsens-Versen und Kinderreimen in europäischen Sprachen vergleichbar ist (Y 131). Das Gedicht beginnt mit den Zeilen:

Ich stieg auf einen Pflaumenbaum,
Um Trauben dort zu pflücken.
Der Gartenmeister fragte mich:
Was ißt du meine Walnuß?

Und eine spätere Zeile:

Der Fisch stieg auf den Pappelbaum,
um eingemachtes Pech zu essen –

ist sprichwörtlich geworden: »Wenn der Fisch auf die Pappel klettert«, bedeutet »Niemals«, etwa wie »wenn das Schwein fliegt«… Übrigens findet sich der gleiche Ausdruck auch in der mystischen Dichtung Kabirs in Indien, wie überhaupt die Mystiker aller Länder immer wieder auf das Paradox zurückgegriffen haben, um die mystische Erfahrung anzudeuten, da logisches Denken hier völlig unzulänglich ist[28].

Yunus' *tekerleme*, das keineswegs einzig in der türkischen

28. Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthvali* (1957), Nr. 12; zum Problem vgl. A. Schimmel, *As through a Veil*, Kap. 4.

mystischen Dichtung dasteht, ist oft kommentiert worden. Der Kommentar von Niyazi Misri (st. 1697), der selbst ein ausgezeichneter Dichter und hochstehender Seelenführer war, gibt eine gute Einführung in die traditionelle Kunst der Interpretation[29]:

> Mit diesem Vers will der Dichter uns zeigen, daß jeder Baum der Handlungen eine besondere Art von Früchten hat. Wie in der äußeren Welt jede Frucht ihren eigenen Baum hat, so hat auch jede Handlung ein eigenes Instrument, wodurch sie erreicht werden kann; so sind zum Beispiel die Instrumente, um äußere Kenntnis zu erreichen, Sprache, Grammatik, Syntax, Logik, Literatur, Scholastik, Rhetorik, Jurisprudenz, das Studium der prophetischen Traditionen und der Korankommentare, Philosophie und Astronomie. Um innere Wissenschaften zu erreichen, sind jedoch die Instrumente ständige aufrichtige Hingabe und dauerndes Gottgedenken, und der ›innere Führer‹; wenig essen, wenig reden, wenig schlafen, sich von den Menschen fernhalten. Und um die Wirklichkeit zu erreichen, ist das Instrument Weltentsagung, Entsagung vom Jenseits und Entsagung vom Sein.
>
> Nun deutet der verehrungswürdige Meister mit Pflaume, Traube und Nuß auf das göttliche Gesetz, *sharīʿa*, den mystischen Pfad, *ṭarīqa*, und die göttliche Wirklichkeit, *ḥaqīqa*, hin. Denn man ißt die äußeren Teile der Pflaume, nicht aber ihr Inneres. Was der Pflaume gleicht, entspricht der äußeren Seite der Handlungen…
>
> Was die Traube anlangt, so kann man sie essen und viele delikate Sachen daraus machen: süße Wurst, dicken Saft, Eingelegtes, Essig und ähnliche eßbare gute Sachen. Aber da noch einige Kerne von Heuchelei, Ruhm, Eitelkeit und Selbstbespiegelung darin vorhanden sind, nennt man sie ›innere Handlungen‹, aber nicht ›Wirklichkeit‹…
>
> Die Nuß jedoch ist ein vollkommenes Symbol der Wirk-

29. Ḥamza Ṭāhir, *At-taṣawwuf ash-shaʿbī fiʾl-adab at-turkī*, (1950).

> lichkeit. Im Inneren der Nuß ist nichts, das man wegwerfen müßte. Ihr Inneres ist ganz eßbar, und für wie viele Krankheiten ist sie ein Heilmittel!
> Der Meister des Gartens ist der vollkommene mystische Führer. Man kann nur mit seiner Hilfe die verschiedenen Früchte unterscheiden und schließlich die Wirklichkeit erreichen...

Diese Interpretation mag richtig sein oder nicht; sie zeigt jedenfalls, wie die Kommentatoren späterer Zeit die Grundzüge mystischer Wahrheit selbst in einem *tekerleme* entdeckten.

Türkische Mystiker liebten offenbar solch einfache Gedichte, und deshalb müssen wir hier Kaygusuz Abdal erwähnen, den Bektashi-Mystiker, der im 15. Jahrhundert lebte, wahrscheinlich im europäischen Teil des Osmanischen Reiches. Er soll sich in Kairo niedergelassen haben, um dort ein Bektashi-Kloster zu gründen; der Überlieferung nach liegt sein Grab auf dem Muqattam, wo viele Kairener Heilige begraben sind[30]. Kaygusuz könnte einer der *abdālān-i Rūm* gewesen sein, Derwische, die durch das Osmanische Reich zogen, mit Tierfellen bedeckt und mit einem Silberring im Ohr. Ein typischer Vertreter dieser Art von Derwischen war ein gewisser Barak Baba im 14. Jahrhundert, der umherzog, »brüllend wie ein Bär und tanzend wie ein Affe«, wie die Quellen behaupten. Die *abdālān-i Rūm* waren auch für ihren Opiumgenuß berüchtigt. Man wird an solche Derwische erinnert, wenn man die Bilder betrachtet, die dem als Siyah Kalem bekannten Maler des 15. Jahrhunderts zugeschrieben werden: die Figuren, die er darstellt, wirken wie Illustrationen zur Dichtung von Kaygusuz Abdal.

Kaygusuz' Verse gehören zu den sonderbarsten Ausdrücken des Sufismus. Er zögert nicht, mit allen Einzelheiten seine

30. Die Gedichte der genannten Mystiker sind in deutscher Übersetzung zugänglich in A. SCHIMMEL, *Aus dem goldenen Becher* (1974); eine eingehende Studie von Kayğusuz Abdal stammt aus der Feder von Abdurrahman Güzel (1981).



Löwe (= 'Ali) überwindet den Drachen der niederen Triebe. Geformt aus einem Vers 'Attars. Türkei, 1795. Völkerkunde-Museum, München

Träume von gutem Essen zu beschreiben; Gott wird gebeten, ihm Hunderte von Schüsseln mit *halva*, gebratener Hammelkeule, alle Arten von Suppen, Gemüsen, ja sogar Schweinebraten zu senden...

Tausend Ochs, zehntausend Küh' solln mit Senf gesotten werden,
Und mit Knoblauch, Essig auch sei gekocht ihr Fuß und Bein!
Fünfzigtausend Lamm mit Reis, zwanzigtausend Zickelein,
Hühner, Enten ohne Zahl, und dergleichen Gänse auch –
Einige als Braten gar, ein'ge fett geröstet fein...

Auch scheut er sich keineswegs, seine Liebesaffären mit einem reizenden jungen Mann zu beschreiben, der diesen abscheulichen alten Derwisch mit seiner schäbigen Pelzmütze und seinem Stock gern los werden möchte –

»Ich liebe deinen Honigmund,
das pfirsichgleiche Antlitz rund...«
Er sprach: »Derwisch, der Weg ist dort!
Heb dich fort wie der Wind«, sprach er...

Das ist eine lebendige Parodie auf die ungezählten Liebesgedichte, in denen der reizende Jüngling als Manifestation göttlicher Schönheit gepriesen wird. Und noch amüsanter ist Kaygusuz' Gedicht über die alte Gans, die er mit Hilfe der Sieben und der Neun (Gruppen der Heiligenhierarchie) zu kochen versucht – doch vergebens:

Wir streuten Grütze in die Brüh',
die rief »Allah«, und fort flog sie.
Sag mir, was ist das nur allhie?
Vierzig Tage kocht' ich sie, sie wurde doch nicht gar!

Die Gans aber, die ihren Kopf aus dem Topf hebt und grinst, dürfte die hartnäckige Triebseele sein, die nur schwer zu zähmen bzw. zu ›kochen‹ ist...

Ein *tekerleme* von Kaygusuz klingt wie die Übersetzung eines Kinderreimes:

kaplu kaplu bağalar kanatlanmış uçmağa
Die Schildkrö-krö-krö-kröten
legten Flügel an, zu fliegen...

Es ist schwierig, zu entscheiden, ob solche Verse eine tiefere mystische Weisheit enthalten oder ob sie zu einer Geheimsprache gehören, wie sie in manchen Derwischkreisen bestand. So hat Hellmut Ritter ein türkisches Vokabular entdeckt, in dem Küchenausdrücke mit mystischen Ausdrücken gleichgesetzt werden: ›Märtyrer, Sohn eines Märtyrers‹ ist ›Lamm-*biryani*‹; der ›Oberrichter‹ ist *halva*, usw.[31] Anderseits könnten solche Verse eine schlichte Freude an sinnloser Poesie ausdrücken, die in mancher Hinsicht der mystischen Wirklichkeit nähersteht als andere poetische Formen, weil das Paradox die legitimste Form ist, den Sucher zum Ziel zu leiten. Auch könnte man

31. H. Ritter, *Philologika IX* (1938); das Manuskript ist Aya Sofya 2052, fol. 53 b.

solche Verse leicht als Resultate von ›Trips‹ ansehen, und zumindest im Fall von Kaygusuz kann diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, weil das Wort *kaygusuz*, ›sans souci‹, als Geheimname für Haschisch verwendet wurde, wie Gölpĭnarlĭ gezeigt hat. Die Verwendung von Drogen war und ist noch immer auf den Ebenen der niederen Bruderschaften, vor allem unter den Musikanten, ganz gewöhnlich.

Man mag sich fragen, wie die Poesie von Yunus und Kaygusuz im Rahmen des Sufismus erklärt werden kann. Man fühlt in ihrer und in der Dichtung vieler ihrer Gefährten, daß hier ›noch eine große zu entfesselnde Kraft‹ lebt, wie ein Kunsthistoriker treffend von türkischer Kunst gesagt hat[32]. Nur wenige dieser Gedichte sind Produkte von Gelehrsamkeit und Schulweisheit; viele von ihnen sind auf die eine oder andere Art inspiriert. Selbst in der heutigen Türkei kann man noch Fälle solcher Inspiration beobachten[33]. Der Fall des *Yeni Yunus Emre*, des ›Neuen Yunus Emre‹, scheint etwas Licht auf dieses Phänomen zu werfen. Ismail Emre (st. 1973), war ein Schmied aus Adana, der nur wenige Worte lesen konnte. Seit 1940 hatte er eine große Anzahl von mystischen Liedern in traditioneller Form gesungen, die er in einer Art Entrückung rezitierte. Während der sogenannten ›Geburt‹ *(doghush)* zweier solcher Lieder in einem ungeheizten Auto zwischen Ankara und Konya im Dezember 1956, als die Außentemperatur etwa minus drei Grad betrug, wärmte die innere Hitze des Singenden den Wagen derartig, daß die Fenster beschlugen und wir Mitreisenden während der letzten Stunde unserer Reise keinerlei Kälte mehr spürten. Auch Fälle automatischen Schreibens

32. Stuart Cary Welch, *Islamic Art in the Metropolitan Museum* (1972), S. 291.

33. Ismail Emre, *Yeni Yunus Emre ve Doğuşlarĭ* (1951), ders. *Doğuşlar* 2 (1965); vgl. auch Turgut Akkaş, *Özkaynak* (1957), eine Sammlung ‚inspirierter' Verse, von denen einige in seiner Zeitschrift *Içvarlik* veröffentlicht worden waren; ferner Ömer Fevzi Mardin, *Varidat-i Süleyman şerhi* (1951), Kommentar eines modernen Mystikers zu den inspirierten Gedichten eines türkischen Beamten. Zum Problem vgl. auch A. Schimmel, *Islam in Turkey*, in A. J. Arberry, *Religion in the Middle East*, Bd. 2, S. 68–95.

sind mir aus verschiedenen Schichten der türkischen Gesellschaft bekannt; der Inhalt ändert sich entsprechend der intellektuellen Höhe der Empfänger, die aber auch zum Beispiel fähig waren, Verse in ihnen unbekannter Sprache (wie Persisch) fehlerlos niederzuschreiben.

Es scheint typisch für die Entwicklung in der Türkei, daß nach der Abschaffung der Derwisch-Orden 1925 die frühere mystische Tradition zumindest in den oberen Gesellschaftsschichten sich manchmal mit dem Spiritismus verband und in spiritistischen Séancen weitergepflegt wurde.

Man darf auch eine andere unerwartete Entwicklung innerhalb der volkstümlichen Mystik nicht übersehen. Gershom Scholem hat gezeigt, daß die *Dönme*, die äußerlich islamisierten jüdischen Konvertiten (Anhänger des messianischen Predigers Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert), enge Verbindungen mit mystischen Gruppen hatten – Sabbatai selbst soll mit Niyazi Misri befreundet gewesen sein – und Sufiverse in ihren Zusammenkünften rezitierten[34].

Yunus Emre und Kaygusuz Abdal gehören zu den bedeutendsten Meistern der Bektashi-Poesie, die sich vom 14. Jahrhundert an in Anatolien entwickelte, und ein Traktat, der Kaygusuz zugeschrieben wird, gehört zu den wichtigsten religiösen Werken dieses Ordens. Die Bektashi-Dichtung hat meist die volkstümliche silbenzählende Metrik beibehalten. Manche der rührenden und ansprechenden Verse dieser Tradition sind bemerkenswert wegen ihrer verhältnismäßig frischen Diktion, obgleich sie auch eine etwas bäurische Ungeschliffenheit zeigen können, die jedoch nicht ungünstig von der überfeinerten türkischen Hofdichtung absticht. Muhammad, Ali und die zwölf Imame des schiitischen Islams spielen eine hervorragende Rolle in dieser Literatur wie überhaupt in der ganzen Gedankenwelt der Bektashis, in der Allah, Muhammad und Ali sogar

34. G. Scholem, *Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei* (1960): zum allgemeinen Problem vgl. ders., *Sabbatay Zwi*, transl. R. J. Z. Werblowski (1975).

eine Art Trinität darstellen. Denn die Bektashis hatten immer enge Beziehungen mit der Imamiya-Schia in Iran. Der Gründer der safawidischen Herrschaft in Iran und damit Erzfeind der Osmanen, Shah Isma'il (st. 1524), wird von den Bektashis als einer ihrer wichtigsten Dichter angesehen, denn er schrieb auf türkisch (zur gleichen Zeit, da der osmanische Sultan Selim Yavuz persische Lyrik schrieb!), und die Dichtung, die er unter dem Namen Khata'i verfaßte, ist tatsächlich ganz im Stil der üblichen Bektashi-Poesie gehalten.

Einer der wenigen wirklich herausragenden Dichter in dieser Kette war Pir Sultan Abdal, um 1560 in Sivas hingerichtet, da er angeblich landesverräterische Beziehungen zu den persischen Safawiden unterhielt. Seine Bilder sind von der Landschaft des ostanatolischen Hochlands inspiriert: der Liebende leidet in der Trennung wie ein Mutterschaf, das sein Lamm verloren hat; er redet die Kraniche an, die über die Berge fliegen:

> Als ihr vom fernen Lande Jemen reistet,
> Habt, Kraniche, ihr Ali nicht gesehen?
> Als in der Luft im Reigentanz ihr kreistet,
> Habt, Kraniche, ihr Ali nicht gesehen?...

Und die gelbe Bergblume ähnelt in ihrer Bescheidenheit und Geduld dem echten Derwisch. Wie viele andere Bektashi-Dichter steht auch Pir Sultan in der Tradition des Märtyrer-Mystikers Hallaj, und in einem seiner Gedichte spielt er auf die Rose an, die Hallaj seufzen ließ, als sein Freund Shibli sie auf ihn warf, während die Menge Steine warf:

> Die Steine dieses Lands tun mir nicht weh –
> Des Freundes Rose konnte mich verwunden.

Denn Pir Sultan, von den osmanischen Behörden eingekerkert, mag gefühlt haben, daß die Untreue früherer Freunde ihn schlimmer traf als die Angriffe seiner Feinde. Seine wenigen Gedichte sind hervorragende Muster der besten Bektashi-Dichtung, einer Dichtung, deren einzelne Stücke oft schwierig zu klassifizieren oder diesem oder jenem Dichter zuzuschreiben sind, weil die Bilder bald ebenso standardisiert wurden wie es in der traditionellen Hofdichtung oder gelehrten Poesie der

sind mir aus verschiedenen Schichten der türkischen Gesellschaft bekannt; der Inhalt ändert sich entsprechend der intellektuellen Höhe der Empfänger, die aber auch zum Beispiel fähig waren, Verse in ihnen unbekannter Sprache (wie Persisch) fehlerlos niederzuschreiben.

Es scheint typisch für die Entwicklung in der Türkei, daß nach der Abschaffung der Derwisch-Orden 1925 die frühere mystische Tradition zumindest in den oberen Gesellschaftsschichten sich manchmal mit dem Spiritismus verband und in spiritistischen Séancen weitergepflegt wurde.

Man darf auch eine andere unerwartete Entwicklung innerhalb der volkstümlichen Mystik nicht übersehen. Gershom Scholem hat gezeigt, daß die *Dönme*, die äußerlich islamisierten jüdischen Konvertiten (Anhänger des messianischen Predigers Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert), enge Verbindungen mit mystischen Gruppen hatten – Sabbatai selbst soll mit Niyazi Misri befreundet gewesen sein – und Sufiverse in ihren Zusammenkünften rezitierten[34].

Yunus Emre und Kaygusuz Abdal gehören zu den bedeutendsten Meistern der Bektashi-Poesie, die sich vom 14. Jahrhundert an in Anatolien entwickelte, und ein Traktat, der Kaygusuz zugeschrieben wird, gehört zu den wichtigsten religiösen Werken dieses Ordens. Die Bektashi-Dichtung hat meist die volkstümliche silbenzählende Metrik beibehalten. Manche der rührenden und ansprechenden Verse dieser Tradition sind bemerkenswert wegen ihrer verhältnismäßig frischen Diktion, obgleich sie auch eine etwas bäurische Ungeschliffenheit zeigen können, die jedoch nicht ungünstig von der überfeinerten türkischen Hofdichtung absticht. Muhammad, Ali und die zwölf Imame des schiitischen Islams spielen eine hervorragende Rolle in dieser Literatur wie überhaupt in der ganzen Gedankenwelt der Bektashis, in der Allah, Muhammad und Ali sogar

34. G. Scholem, *Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei* (1960): zum allgemeinen Problem vgl. ders., *Sabbatay Zwi*, transl. R. J. Z. Werblowski (1975).

eine Art Trinität darstellen. Denn die Bektashis hatten immer enge Beziehungen mit der Imamiya-Schia in Iran. Der Gründer der safawidischen Herrschaft in Iran und damit Erzfeind der Osmanen, Shah Isma'il (st. 1524), wird von den Bektashis als einer ihrer wichtigsten Dichter angesehen, denn er schrieb auf türkisch (zur gleichen Zeit, da der osmanische Sultan Selim Yavuz persische Lyrik schrieb!), und die Dichtung, die er unter dem Namen Khata'i verfaßte, ist tatsächlich ganz im Stil der üblichen Bektashi-Poesie gehalten.

Einer der wenigen wirklich herausragenden Dichter in dieser Kette war Pir Sultan Abdal, um 1560 in Sivas hingerichtet, da er angeblich landesverräterische Beziehungen zu den persischen Safawiden unterhielt. Seine Bilder sind von der Landschaft des ostanatolischen Hochlands inspiriert: der Liebende leidet in der Trennung wie ein Mutterschaf, das sein Lamm verloren hat; er redet die Kraniche an, die über die Berge fliegen:

> Als ihr vom fernen Lande Jemen reistet,
> Habt, Kraniche, ihr Ali nicht gesehen?
> Als in der Luft im Reigentanz ihr kreistet,
> Habt, Kraniche, ihr Ali nicht gesehen?...

Und die gelbe Bergblume ähnelt in ihrer Bescheidenheit und Geduld dem echten Derwisch. Wie viele andere Bektashi-Dichter steht auch Pir Sultan in der Tradition des Märtyrer-Mystikers Hallaj, und in einem seiner Gedichte spielt er auf die Rose an, die Hallaj seufzen ließ, als sein Freund Shibli sie auf ihn warf, während die Menge Steine warf:

> Die Steine dieses Lands tun mir nicht weh –
> Des Freundes Rose konnte mich verwunden.

Denn Pir Sultan, von den osmanischen Behörden eingekerkert, mag gefühlt haben, daß die Untreue früherer Freunde ihn schlimmer traf als die Angriffe seiner Feinde. Seine wenigen Gedichte sind hervorragende Muster der besten Bektashi-Dichtung, einer Dichtung, deren einzelne Stücke oft schwierig zu klassifizieren oder diesem oder jenem Dichter zuzuschreiben sind, weil die Bilder bald ebenso standardisiert wurden wie es in der traditionellen Hofdichtung oder gelehrten Poesie der

Fall war, wobei die einfache Versform sogar noch weniger Raum für Varianten übrigließ als die klassischen Muster.

Aber was für Sufis waren diese Bektashis, die eine solche lange Kette türkischer Volksdichter inspirierten, die dank ihrer lange währenden Beziehung zu den Janitscharen politisch einflußreich waren und die man immer noch wegen ihrer Witze nennt, die auf ihren scheinbar recht freien Lebenswandel hinweisen[35]? Der angebliche Gründer des Ordens, Hajji Bektash, soll im 13. Jahrhundert von Khorassan nach Anatolien gekommen sein. Sein Geburtsdatum wird – typisch für die Bektashis – durch den Zahlwert des Wortes *muruwwat*, ›Tugend‹, gegeben, d.h. 648/1247, und sein Tod wird auf ähnliche Weise auf 738/1338 datiert. Es gibt verschiedene Traditionen über seine Aktivitäten; die *vilâyetnames*, Heiligenlegenden mit besonderem Interesse an der Wundertätigkeit, berichten einige der Wunder, die er vollbracht haben soll. Der Orden – oder die Bruderschaft – die sich um ihn kristallisierte, baute bald enge Beziehungen zu den Janitscharen aus. Vom 15. Jahrhundert an lebten Bektashi-Führer *(baba)* nahe den Janitscharen-Garnisonen, um dort die Soldaten geistig zu leiten. Deshalb waren sie auch vom Fall der Janitscharen 1826 betroffen, als das Korps wegen seiner zunehmend destruktiven Rolle in der osmanischen Gesellschaft aufgehoben und ausgerottet wurde.

Der Orden nennt als seinen zweiten Meister einen gewissen Balim Sultan, der um 1500 in Rumeli geboren wurde. Offenbar war der europäische Teil des Osmanischen Reiches für Bektashi-Einflüsse besonders offen, und selbst heute ist der Orden noch in Albanien lebendig, wo er vor dem 17. Jahrhundert eingeführt wurde[36].

---

35. John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937) ist die bisher beste Einführung in diesen Orden, der erstmals 1908 von Georg Jacob studiert wurde. Ein umfassendes Werk über die Bektashis im Balkan von Fred de Jong ist in Vorbereitung.

36. H. J. Kissling, *Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien* (1962); ders., *Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan* (1963). Kissling und seine Schüler haben dem türkischen Ordenswesen eine große Anzahl

Es scheint, daß die Bektashiyya zu einem Auffangbecken für alle möglichen nicht-sunnitischen Strömungen wurde, obgleich die khorassanische geistige Kette eigentlich eine strikt sunnitische Ideologie erfordert hätte. Jedoch waren es nicht nur die ›normalen‹ Schia-Ideen, die die *ṭarīqa* durchdrangen und dort sonderbare Formen annahmen, die manchmal an volkstümliche Entwicklungen der Ismailiyya in Indien erinnern; sondern einer der merkwürdigsten Zweige der schiitischen Gedankenwelt, die *Hurufis*, gewann starken Einfluß auf die Bektashis. Fadlullah von Asterabad in Khorassan hatte eine Offenbarung empfangen, derzufolge Gott sich im Wort enthüllte, und so erfand er kabbalistische Spekulationen über die Buchstaben, ihren Wert und ihren inneren Sinn (s. Anhang I). Der größte Hurufi-Dichter, Nesimi (der 1417 in Aleppo geschunden wurde), hat mit seinen glühenden und leidenschaftlichen Hymnen die türkische Dichtung stark befruchtet[37]. Der Einfluß der Hurufis ist auch sichtbar in den Bildern, die oft Bektashi-Klöster schmückten; dort sind die Gesichter von Ali, Hasan oder Husain oder anderen wichtigen Persönlichkeiten durch eine geschickte Kombination der Buchstaben ihrer Namen gezeichnet.

Zusätzlich zu der schiitischen Neigung, die eine Eigentümlichkeit der Bektashiyya ist, hat man in ihrem Ritual auch christliche Einflüsse sehen wollen (was nicht erstaunlich wäre, da noch ein starkes christliches Substrat in Anatolien vorhanden war). Es gibt in der Tat einige Ähnlichkeiten, wie die Buße oder das sakramentale Mahl mit Brot und Wein, aber man sollte sie nicht übertreiben; denn das gemeinsame kultische Mahl ist religionsgeschichtlich älter als das christliche Sakra-

---

von Studien gewidmet. Der Einfluß des Sufismus hat auf dem Balkan sogar zur Entstehung serbokroatischer mystischer Volkspoesie geführt, wie Hamid Algar in seinem Artikel, *Some Notes on the Naqshbandi tarīqa in Bosnia* (1971) gezeigt hat. – Ein wichtiger Orden in der Türkei ist die Khalwatiyya, s. B. G. Martin, *A Short History of the Khalwati Order of Dervishes* in Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis* (1972).

37. Das Werk Nesimis ist studiert worden von Kathleen Burrill (1972).

ment. In moderner nationalistischer türkischer Forschung ist ein gewisser schamanistischer Aspekt des Bektashitums hervorgehoben worden; das würde den Orden mit alten zentralasiatisch-türkischen Formen des religiösen Lebens verbinden.

Viele Züge, die aus anderen mystischen Bruderschaften bekannt sind, finden sich auch in der Bektashiyya. Die Bektashi sprechen von den vier Toren: göttliches Gesetz, *sharī'a*, dem der Anbeter, *'ābid*, folgt; der mystische Pfad, *ṭarīqa*, wird vom *zāhid*, Asketen, betreten; die *ma'rifa*, Erkenntnis, Gnosis, wird vom *'ārif*, Gnostiker, erkannt; und die *ḥaqīqa*, Wirklichkeit, wird vom *muḥibb*, Liebenden, gefunden. Jedes dieser vier Tore beruht auf zehn Verpflichtungen (ganz ähnlich denen in anderen Orden), und so wird die heilige Zahl vierzig wieder einmal erreicht. Der Leiter des Ordens ist der *dede*, ›Großvater‹, im Dorfe Hacci Bektash, wo auch ein anderer Führer, der *Çelebi*, zu residieren pflegte. Der nächste Rang ist der des *bābā*, der mit Predigt und Seelsorge betraut ist; *bābās* gab es überall im Osmanischen Reich. Die mittlere Station ist die des Derwischs, der, wie der *bābā*, verheiratet sein oder ein zölibatäres Leben führen kann, und das normale initiierte Mitglied heißt *muḥibb*, Liebender.

Die Initiationszeremonie ist voll von symbolischen Handlungen, darunter das ›Aufhängen‹ des Initianten am *dār-i Manṣūr*, dem ›Galgen Hallajs‹. Viele *'āshiq*, ›glühend Liebende‹, gehören als Laienmitglieder dem Orden an; sie haben nicht teilgenommen *(naṣīb)* an der Initiation, sind aber dem Orden durch ein Treuegelöbnis verbunden. Gewisse besondere Gebetsformeln werden benutzt, wie der *gulbāng* und der *tercemān*, die türkische Gebete enthalten. Muharram und Neujahr werden in gut schiitischer Form gefeiert. Am Ashura-Tag, dem Tag von Husains Märtyrertod in Kerbela, wird eine *ashure* genannte Speise gekocht, um die Gläubigen an das letzte Mahl der Märtyrer zu erinnern; und noch heute bereiten viele türkische Familien, selbst wenn sie meist keine Bektashis sind, diese wohlschmeckende Speise am 10. Muharram und schicken sie ihren Freunden.

Ein besonderes Kennzeichen der Bektashiyya ist einmalig im Islam, nämlich: Frauen werden als gleichberechtigt behandelt. Sie nehmen an allen Zeremonien teil und sprechen frei mit den Männern. Natürlich hat das Anlaß zu skandalösen Geschichten über die Moral bzw. Unmoral der Bektashis gegeben; aber diese Geschichten sind meist grobe Übertreibungen. Die Tatsache, daß die Bektashis ihre Lehren möglichst geheim hielten – vor allem nach dem Fall der Janitscharen –, hat verständlicherweise die Phantasie der orthodoxen Verteidiger des reinen Glaubens angeregt, wie es ja häufig bei Geheimbünden geschieht. In ihren Theorien haben die Bektashis nichts zu den Lehrern der Ibn ʿArabi-Schule hinzugefügt. Sie glauben an die vierzig Grade des Abstiegs und Aufstieges, gipfelnd im Vollkommenen Menschen. In einigen ihrer bekanntesten und meist rezitierten Gedichte, *devriye*, haben sie ihre Teilnahme an den aufsteigenden Kreisen des Daseins zu beschreiben versucht, wobei dann die Dichter behaupten, mit allen großen religiösen Meistern eins zu sein.

Probleme der Bektashi-Praktiken wurden den türkischen Intellektuellen 1922 dargelegt, als Yakup Kadri Karaosmanoglu seinen Roman *Nur Baba* veröffentlichte. Der bekannte türkische Diplomat und Schriftsteller beschreibt hier in pikanten Details, wie eine Dame der Gesellschaft von Istanbul dank einem anziehenden jungen Bektashi-Pir, *Nur Baba*, ›Vater Licht‹, sich für den Orden interessiert und dem Meister völlig verfällt. Karaosmanoglu hat eine gute, wenn auch satirische Einführung in einige Rituale gegeben, z.B. das *ayin-i cem*, die Initiation. Vielleicht hat *Nur Baba* in gewisser Weise auch dazu beigetragen, Kemal Atatürk von der Notwendigkeit zu überzeugen, die Derwischorden abzuschaffen. Jedoch sollte man nicht *Nur Baba* ohne ein anderes Büchlein Yakup Kadris lesen: *Erenlerin Bağından*, ›Aus dem Garten der Weisen‹[38], das zwölf Meditationen in einfacher, aber höchst verfeinerter musikali-

38. Deutsche Übersetzung von A. Schimmel, *Flamme und Falter* (1948) und dies., *Aus dem Garten der Weisen*, in O. Spies, *Das Geisterhaus* (1949).

scher Sprache enthält und den Leser zumindest einige Werte des mystischen Lebens ahnen läßt.

Erinlerin Bağından erinnert an die Werke der großen Meister türkischer mystischer Dichtung, die durch alle Jahrhunderte das Volk mit ihren zarten, warmen Versen zu trösten suchten. Viele von ihnen gehörten nicht den Bektashis an, sondern anderen Orden, die im Laufe der Zeit auf türkischem Boden entstanden, wuchsen, sich in Untergruppen aufteilten und so das Land mit einem Netzwerk geistiger Zentren bedeckten. Man mag etwa an Eshrefoghlu Rumi denken, einen Qadiri-Mystiker, der im 15. Jahrhundert in Iznik lebte und dessen Gedichte oft in Derwisch-Gemeinschaften gesungen worden sind – einfache Verse, voller Anspielungen auf mystischen Wein und ewige Liebe, und immer die Gestalt Mansur Hallajs beschwörend. Selbst wenn die folgenden Zeilen aus seinem *Dīwān* wahrscheinlich nicht von ihm selbst stammen, sondern von einem seiner späteren Bewunderer, sind sie doch reizende Beispiele der Art, wie türkische Derwische sich ausdrückten. Hier spielt der Dichter auf die Sitte an, ein heiliges Buch für ein Orakel zu öffnen:

Sie hatten mir gesagt: »Lies nicht das Buch der Liebe!«
Ich sprach: »Sucht ein Orakel!« – dieselbe Seite war es!
Ich sagte zu dem Schneider: »Näh ein Asketenkleid!«
Er hörte nicht und nähte für mich ein Liebeskleid[39]!

Niyazi Misri ist schon als Kommentator des rätselhaften Gedichtes von Yunus Emre erwähnt worden. Er war ein führendes Mitglied des einflußreichen Khalvatiyya-Ordens und ein bemerkenswert guter Dichter, der in subtilen Versen die Suche der Seele und den endlich erreichten Seelenfrieden schildert, nachdem er sich ganz dem Geliebten hingegeben hat:

Ich dachte, in der Welt sei mir kein Freund geblieben;
ich ließ mich selbst, und sieh – nun ist kein Feind
geblieben.
Sah keinen Rosenhag, sah überall nur Dornen –

39. William Hickman, *Eshrefoghlu Rumi* (1972), Nr. H 20*.

ganz Rosen ward die Welt; nun ist kein Dorn geblieben...
Die Vielheit ging, es kam die Einheit und die Stille.
Die Welt ward ganz zu Gott; nicht Stadt, nicht Markt mehr blieben...

Selbst die türkischen Herrscher, Verteidiger des orthodoxen sunnitischen Islam, waren manchmal mystischen Gedanken zugeneigt. Die Rolle Aq Shamsuddins im Leben Mehmets des Eroberers ist bekannt; und das oft zitierte Gedicht Sultan Murads III (st. 1595), das immer wieder ruft:

Wacht, meine Augen, vom lässigen Schlummer wacht auf!
Wachet, erwachet, viel schlafende Augen, wacht auf!

zeigt, wie weit die Sufi-Terminologie in die Sprache auch der höchsten Kreise eingedrungen war – trotz der gespannten Beziehungen zwischen der Orthodoxie und den Derwischorden, die seit den Tagen Mehmets des Eroberers häufig zu Reibungen und sogar politischen Rebellionen führten, wie etwa bei von Bedreddin von Simawna (hingerichtet 1495)[40]. Die Massen blieben unter dem Einfluß der Orden und fanden Trost in den einfachen Sängen und Predigten der Derwische und in Versen wie denen Ibrahim Haqqi Erzerumlus, der im 18. Jahrhundert nicht nur ein weitgelesenes Handbuch der mystischen Weisheit, das *Marifetname*, schrieb, sondern auch ein geradezu sprichwörtlich gewordenes Lied sang:

Görelim Hak ne eyler
n'eylerse güzel eyler –
Laß uns sehen, was Gott tut,
Was Er macht, das macht Er gut.

Diese Art fraglosen Vertrauens in Gott, das die Sufis lehrten, hat weitgehend den Glauben der Bevölkerung in der glänzen-

40. Franz Babinger, *Schejch Bedr ad-din, der Sohn des Richters von Simawna* (1912); H. J. Kissling, *Das Menaqybname Scheich Bedr ad-Dins* (1950). Das Leben des rebellischen Sufi-Führers ist von dem türkischen Dichter Nazim Hikmet zum Thema eines packenden Gedichtzyklus gemacht worden.

den Hauptstadt Istanbul gefärbt, noch mehr aber in den halbvergessenen Dörfern Anatoliens. Es hat ihr die Kraft gegeben, die Härte und die Schwierigkeiten des Lebens einigermaßen zu überdauern[41].

Im Laufe der Zeit wurden die Institutionen jedoch unfähig, den Erfordernissen der Modernisierung und dem gewandelten Weltbild etwas Positives entgegenzusetzen. Statt ihre jahrhundertealten Funktionen als Zentren geistiger und seelischer Erziehung zu erfüllen, wurden sie zu Hauptquartieren des Obskurantismus und der Rückständigkeit. Das ist der Grund, weshalb Atatürk die Orden 1925 abschaffte – ein Schritt, den selbst einige führende Persönlichkeiten in der mystischen Hierarchie billigten. Sie fühlten, daß die geistigen Werte des Sufismus, wie sie von den Dichtern Anatoliens gelehrt worden waren, auch ohne den ohnehin weithin verbrauchten äußeren Rahmen der Orden überleben würden – vielleicht sogar auf echtere Art. Und in der Tat sind diese Werte immer noch lebendig.



Glaubensbekenntnis.
Türkei, 17. Jahrh.

41. Eine gute Einführung in die volkstümliche Frömmigkeit ist Nezihe ARAZ, *Anadolu Evliyaları* (1958).

Sufismus in Indo-Pakistan



Die klassische Zeit

Die westlichen Provinzen des indo-pakistanischen Subkontinents waren 711 Teil des muslimischen Reiches geworden, als die Araber Sind und die Gebiete bis nach Multan hin eroberten[1]. Die muslimischen Frommen dort waren in der Frühzeit offenbar besonders an der Sammlung von *ḥadīth* und der Überlieferung wissenschaftlicher Information aus Indien (wie Mathematik, die ›arabischen‹ Zahlen, Astronomie und Astrologie, Medizin) in die islamischen Zentralprovinzen interessiert; zumindest dienten sie, wenn sie dorthin auswanderten, als Übermittler indischer Weisheit; aber sie mögen auch mystische Erfahrungen gehabt haben. Geistige Kontakte zwischen den Muslimen und der kleinen buddhistischen Minderheit sowie der großen Gruppe von Hindus (die ein wenig abseits vom Hauptstrom des orthodoxen Hinduismus standen) könnten bestanden haben; aber die früheren europäischen Theorien, daß der Sufismus nur eine islamisierte Form der Vedanta-Philosophie oder des Yoga sei, sind jetzt überholt. Kurz nach 900 zog ein Mystiker vom Range Hallajs durch Sind und hat sicher theologische Probleme mit den Weisen des Landes diskutiert.

Die zweite Welle der muslimischen Eroberung in Indien, die der Ghaznawiden kurz nach 1000, brachte in den Subkontinent Gelehrte wie Biruni, der Untersuchungen über die Hindu-Philosophie und -Lebensweise anstellte und auch Theologen und Dichter. Lahore wurde das erste Zentrum persisch beeinflußter muslimischer Kultur im Subkontinent – Hujwiri, der

1. Jede Darstellung der Geschichte des indischen Islam enthält Information über die mystischen Bewegungen: I. H. Qureshi, *The Muslim Community in the Indo-Pakistan Subcontinent* (1962) ist sehr kritisch, während M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (1969) eine stärkere Neigung zu mystischen und synkretistischen Strömungen zeigt. Für einen Überblick s. A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (1980) und dies., *Islam in India and Pakistan* (Iconography of Religions) (1981). D. N. Marshall, *Moghuls in India* (1967) enthält reiches bibliographisches Material. Nützlich ist das Buch von John A. Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines* (2. ed. 1960), das meist indisches Material enthält.

hier sein berühmtes Werk über den Sufismus verfaßte, wurde schon erwähnt (S. 134); sein Grab – noch immer Ziel von Pilgern aus dem Panjab und anderen Gebieten – galt früher für die Mystiker aus den westlichen Landen als ›Tor nach Indien‹, an dem sie um ›Erlaubnis‹ baten, weiterreisen zu dürfen.

Der volle Impakt des Sufismus aber machte sich erst am Ende des 12. und während des 13. Jahrhunderts bemerkbar, nachdem sich die Sufi-Orden in den Zentralprovinzen des islamischen Reiches konsolidiert hatten. Der hervorragendste Vertreter dieser neuen Bewegung ist Mu'inuddin Chishti, in Sistan geboren und eine zeitlang Schüler von Abu Najib Suhrawardi. Er erreichte Delhi 1193 und ließ sich dann in Ajmer nieder, als die Könige von Delhi diese wichtige Stadt im Herzen Rajasthans erobert hatten. Sein Wohnsitz wurde zu einem Ausgangspunkt für die Islamisierung der mittleren und südlichen Teile Indiens. Der Chishti-Orden breitete sich rasch aus, und die Bekehrungen im Indien jener Zeit waren zum großen Teil der unermüdlichen Aktivität der Chishti-Heiligen zu verdanken, deren einfache, schlichte Predigten und Praxis der Liebe zu Gott und zum Nächsten viele Hindus beeindruckten, vor allem solche aus niederen Kasten, ja selbst Kastenlose. Die Tatsache, daß die Chishti-*khānqāhs* keinen Unterschied zwischen ihren Jüngern machten und eine Art ›klassenlose Gesellschaft‹ praktizierten, zog natürlich viele in ihren Bann. Mu'inuddin hat seine Lehre in drei Prinzipien zusammengefaßt, die erstmals von Bayezid Bistami formuliert worden waren (T I 164): Ein Sufi sollte »Großmut wie die des Ozeans, Milde wie die der Sonne und Bescheidenheit wie die der Erde« besitzen. Obgleich man den Typ des soldatischen Sufis, des Kämpfers für die wahre Religion, auch manchmal in den Grenzprovinzen des damaligen Indien antrifft (wie auch sonst an der Grenze zwischen dem ›Land des Islam‹ und dem der Ungläubigen), wurde die Islamisierung des Landes doch weitgehend durch die Predigt der Derwische, nicht durch das Schwert erreicht[2].

2. Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896) zeigt das deutlich; sein Artikel *Saints, Muhammadan, India* in *ERE* XI, S. 68ff. ist noch immer die beste kurze Einführung.

Als Mu'inuddin 1236 starb – nicht weit von der prächtigen Moschee, die Qutbuddin Aibek von Delhi in Ajmer errichtet hatte – folgten ihm zahlreiche *khalīfas*, die seine Ideale in ganz Indien bekannt machten. Die Einflußsphären eines *khalīfa* wurden durch den Meister bestimmt, der die Gebiete festlegte, wo die *baraka* dieses oder jenes Jüngers aktiv werden sollte – solche räumliche Verteilung geistiger Macht findet man häufig im indischen Sufismus. Das wunderbare Marmorheiligtum von Mu'inuddin (das zur Moghulzeit erbaut wurde) zieht noch immer Tausende und Abertausende von Frommen an; zum Jahrestag des Heiligen, seinem *'urs*, verkehren sogar besondere Pilgerzüge von Pakistan nach Indien.

Auch das Grab von Qutbuddin Bakhtiyar Kaki aus der Farghana, der mit Mu'inuddin zusammen nach Indien gekommen war, wird heute noch häufig besucht. Dieser Heilige wurde von Iltutmish, dem ersten König der Sklavendynastie von Delhi, hoch verehrt; er starb in Ekstase, nachdem er den Vers von Ahmad-i Jam vernommen hatte:

Die vom Dolch der Hingabe Getöteten
Empfangen ständig neues Leben aus dem Jenseits.

Sein verhältnismäßig bescheidenes Heiligtum nahe dem Qutb Minar in Delhi ist meist von frommen Pilgern erfüllt, die hier ihre mystischen Lieder singen.

Bakhtiyar Kakis Nachfolger war Fariduddin (st. 1265)[3], doch aufgrund der politischen Wirren verließ er die Hauptstadt und ließ sich im Panjab am Flusse Sutlej nieder. Seither ist sein Wohnsitz als Pakpattan, ›Die Fähre der Reinen‹, bekannt. Farid war in seinem frühen religiösen Leben tief von seiner frommen Mutter beeinflußt. Er vollbrachte außerordentlich schwierige asketische Übungen, darunter die *chilla ma'kūsa*, wobei man sich an den Füßen in einen Brunnen hängt und vierzig Tage lang Gebete und Gottesgedenken vollführt. Sein

3. K. A. Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farid Ganj-i Shakar* (1955) führt am besten in die Problematik ein; Professor Nizami hat eine große Anzahl wichtiger Werke über die mittelalterliche Chishtiyya verfaßt und auch einige der wichtigsten Texte herausgegeben.

ständiges Fasten wurde durch ein Wunder belohnt: selbst Kieselsteine wurden zu Zucker – deshalb sein Beiname *Ganj-i Shakar*, ›Zucker-Schatz‹. Ob diese hübsche Legende nun wahr ist oder nicht, sie zeigt die außerordentliche Wichtigkeit, die Farid asketischen Übungen beimaß; und wir dürfen wohl glauben, daß kein Heiliger ihn in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen und Bußübungen übertraf. Selbst seine Familie litt unter den Beschränkungen, die er sich auferlegte. Er kümmerte sich überhaupt nicht um seine Frauen und Kinder, von denen acht überlebten. Als man ihm sagte, daß ein Kind gestorben sei – so die Legende – sagte er: »Wenn das Geschick es so bestimmt hat und er gestorben ist, bindet ihm einen Strick um die Füße, werft ihn heraus und kommt zurück!« Diese Tradition erinnert an die Haltung früher Asketen, die sich beim Tode von Familienmitgliedern sogar freuten. Doch als Folge dieser unmenschlichen Haltung wurden die Söhne führender Chishti-Heiliger oft zu Weltkindern, manche sogar Trunkenbolde, die keinerlei Neigung zum religiösen, ganz zu schweigen vom mystischen, Leben hatten. Doch wer es beim *'urs* fertigbringt, sich durch die kleine enge Pforte zu Fariduddins Sarg zu drängen, wird ins Paradies kommen – so sagt das Volk, das keine Mühe scheut, das Heiligtum am Fest aufzusuchen.

Die Erhaltung von Fariduddins *khānqāh* (und wir nennen ihn hier als typisches Beispiel des frühen Chishti-Lebensstils) war schwierig, da der Shaikh sich ausschließlich auf Gaben *(futūḥ)* verließ und die *khānqāh* kein Land besaß und bestellte, aus dem die Derwische ihren Lebensunterhalt hätten erhalten können. Keine *jāgīrs* (Landzuwendungen) oder Stipendien von Herrschern wurden von den Chishtis angenommen; denn sie lehnten es ab, irgendetwas mit der weltlichen Regierung zu tun zu haben. Einer ihrer Dichter sagte:

> Wie lange willst du noch an die Tür von Fürst und Sultan gehen?
> Das ist nichts anderes, als in den Spuren von Satan zu gehen.

Dieser Mangel an Vertrauen in die Regierung, den wir schon

aus dem frühen Sufismus kennen, war bei den älteren Chishti-Heiligen ganz ausgesprochen, da sie alles, was aus der Hand der Herrschenden kam, für ungesetzlich hielten.

Die Derwische in der *khānqāh* betrachteten sich als ›Gäste Gottes‹; sie lebten und arbeiteten in *einem* großen Raum; Besucher waren jederzeit willkommen, und das Tischtuch war immer für unerwartete Gäste ausgebreitet – vorausgesetzt, daß es überhaupt etwas zu essen gab. Die Bewohner hatten dem Shaikh und der Gemeinschaft zu dienen, und ihre Hauptbeschäftigung war Gebet, Gottesdienst und das Studium von Devotionsschriften und Heiligenbiographien. Fariduddin und die anderen Heiligen des Ordens empfahlen jedoch gute Erziehung für ihre Jünger und interessierten sich auch für Poesie und Musik. Möglicherweise hat Fariduddin einige Verse in der Lokalsprache, Panjabi, geäußert, was ihn zu einem jener Mystiker machen würde, die halfen, die Lehren der Sufis durch volkstümliche Lieder zu verbreiten, besonders auch unter den Frauen, die solche Lieder während ihres Tagewerks sangen.

Fariduddin setzte sieben *khalīfas* ein; unter seinen Schülern gelten Hanswi und Nizamuddin als seine Lieblinge. Der Dichter Jamal Hanswi (st. 1260), schrieb schlichte, bewegende persische mystische Lieder, die manchmal ein wenig lehrhaft, aber immer anziehend sind. Fariduddins wichtigster *khalīfa* jedoch, den er nur wenige Jahre vor seinem Tode, 1257, traf, war Nizamuddin.

Er war ein junger Theologe in Delhi; mit seinem sufischen Meister studierte er dann Suhrawardis *ʿAwārif al-maʿārif*, das Lehrbuch fast aller indo-muslimischen Mystiker im 13. und 14. Jahrhundert. Nach seinem dritten Besuch in Pakpattan wurde er zum *khalīfa* in Delhi ernannt. Nizamuddin *Auliyā*, ›Heilige‹, wie er respektvoll im Plural genannt wurde, stellt den Höhepunkt mystischen Lebens in Delhi dar. Der Heilige befolgte genauestens die prophetische Tradition; gleichzeitig aber liebte er Dichter und Musiker. Barani, der orthodoxe indo-muslimische Historiker des 14. Jahrhunderts, behauptet, daß sich unter Nizamuddins Einfluß die meisten Muslime in

Delhi der Mystik zugewandt und der Welt entsagt hätten. Fromme Bücher seien in großen Mengen verkauft worden, es habe weder Wein noch Glücksspiel noch Wucher in Delhi gegeben; ja, die Leute hätten sich sogar des Lügens enthalten. Wenn wir Barani glauben, so war es geradezu Mode, Abschriften der folgenden Werke zu kaufen: Makkis *Qūt al-qulūb* und logischerweise auch Ghazzalis *Iḥyā 'ulūm ad-dīn*, Suhrawardis *'Awārif al-ma'ārif* und Hujwiris *Kashf al-maḥjūb*, Kalabadhis *Kitāb at-ta'arruf* mit seinem Kommentar, sowie Qushairis *Risāla.* Baranis Liste von mystischen Bestsellern enthält auch noch Najmuddin Dayas *Mirṣād al-'ibād*, die Briefe von 'Ainul Qudat Hamadhani und das Buch eines einzigen indischen Muslim, die *Lawāmi'* Hamiduddin Nagoris, eines frühen Chishti-Heiligen (ein gleichzeitiger Heiliger gleichen Namens war für seinen Vegetarismus und seine Armut bekannt). Diese Bücher mögen die Bevölkerung in der überaus verworrenen politischen Situation getröstet haben. Denn Nizamuddin Auliya (st. 1325), der von seinen Anhängern *maḥbūb-i ilāhī*, ›Gottes Geliebter‹, genannt wird, überlebte sieben Könige, und zu seinen Lebzeiten waren Delhi und Umgebung erfüllt von Intrigen, Blutvergießen und Rebellionen.

Aber zu Nizamuddins Zeit wurde der Sufismus tatsächlich zu einer Massenbewegung in Nordwest-Indien, und die moralischen Prinzipien, die die frühen Chishti-Heiligen vertraten, trugen weitgehend dazu bei, die Ideale der islamischen Gesellschaft in diesem Teil des Subkontinents zu gestalten. Eine Anzahl von Panjabi-Stämmen behauptet, von Fariduddin Ganj-i Shakar bekehrt zu sein.

Nahe dem Grabe Nizamuddins, einem immer noch vielbesuchten Heiligtum in Delhi, liegt das Grab seines nächsten Freundes und Schülers, Amir Khosrau (1254–1325), des bekanntesten Dichters der frühen islamischen Zeit in Indien. Der gewandte, geistreiche Poet verfaßte persische Lyrik und Epen, historische Novellen in poetischer Form, Traktate über die Kunst, elegante Briefe zu schreiben, aber kaum mystische Dichtung. Er gilt jedoch als Gründer der indo-muslimischen

musikalischen Tradition, komponierte und gab theoretische Anweisungen, und dieses sein Talent entwickelte sich sicher im Zusammenhang mit seiner Affiliation im Chishti-Orden. Wie streng und asketisch die Chishtis in den Vorbereitungsstufen des mystischen Pfades auch sein mochten, erlaubten sie doch *samāʿ*, geistliches Konzert und Tanz, und diese Vorliebe spiegelt sich in ihren Aussprüchen und ihrer Dichtung wider. Dadurch haben sie viel zur Entwicklung des blühenden indo-muslimischen Musiklebens beigetragen, deren erster Vertreter Amir Khosrau zärtlich als ›Papagei Indiens‹ und (wegen seiner türkischen Abstammung väterlicherseits) als ›Gottes Türke‹ bezeichnet wird[4].

Khosraus Freund Hasan Sijzi Dihlawi (st. 1328), jener Schüler Nizamuddins, der erstmals dessen Aussprüche sammelte, ist weniger berühmt als Khosrau, aber seine Verse tragen einen viel innigeren, mystischen Charakter. Sie sind in ihrer lyrischen Weise gewinnend, voll Liebe und zarter Gefühle. Etwa zur gleichen Zeit wurde von einem anderen mystischen Dichter, Bu Ali Qalandar Panipati, ein schönes Lobgedicht auf den Propheten geschrieben, das die lange Reihe der Hymnen zu Ehren Muhammads im Subkontinent eröffnet. Der gleiche Mystiker ist in seinen *mathnawīs* stark von Jalaluddin Rumi beeinflußt (er soll selbst in Konya gewesen sein), und seine Verse enthalten das Lob der allumfassenden Liebe –

> Wär' nicht die Liebe und der Liebeskummer,
> wer sagt', wer hörte soviel süße Worte? (AP 112).

---

4. Dazu die Geschichte in Ahmad Ali, *Twilight in Delhi* (1966), S. 146, wo ein frommer Bewohner Delhis den Zusammenbruch der indo-muslimischen Herrschaft daraus erklärt, daß man Nizamuddin Auliyas Wunsch zuwidergehandelt habe, indem man den Moghulherrscher Muhammad Shah (st. 1748) in dem Raum zwischen den Gräbern von Nizamuddin und Amir Khosrau begraben habe, so daß Liebender und Geliebter voneinander getrennt wurden ... Eines der kunstvollen Gedichte Amir Khosraus auf seinen mystischen Meister ist Nr. 291 in seinem *Dīwān-i kāmil* (1964), in dem Nizamuddin gepriesen wird als der, „durch dessen Dasein die Welt in gleicher Weise lebendig erhalten wird wie die Formen durch den Geist lebendig erhalten werden."



Grab Nizamuddin Auliyas in Delhi. Aus der persischen Handschrift Sprenger 239, fol. 98 b. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

Aber er schrieb auch einige bemerkenswerte Briefe an die Könige von Delhi, um ihre Lebensart zu kritisieren.
Von Nizamuddin Auliya geht die geistige Kette zu Chiragh-i Delhi, der ›Lampe von Delhi‹ (st. 1356) und dann zu Sayyid Muhammad Gisudaraz, ›mit langen Locken‹, als Kind mit seinen Eltern nach Daulatabad gekommen, als Muhammad Tughluq 1327 einen Großteil der Delhier Intellektuellen und Sufis in den Dekkan umsiedelte. Er kehrte nach Delhi zu Chiragh-i Delhi zurück und emigrierte gegen Ende seines Lebens, nach dem Einfall Timurs in Nordwest-Indien 1398, in den Dekkan, wo er die Gunst der Bahmanidensultane genoß[5]. Dieser Heilige, der 1422 starb und in Gulbarga begraben ist, war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller, der Poesie und Prosa in Arabisch und Persisch schrieb. Ihm wird ein Werk über den Propheten des Islam zugeschrieben, *mi'rāj al-'āshiqīn,* in Dakhni, der südlichen Form des Urdu, um das Volk zu belehren. Er wäre damit der erste Sufi, der diese Sprache für didaktische Zwecke benutzte, die dann von vielen Mystikern in Südindien während der nächsten zwei Jahrhunderte entwickelt wurde. Auch war Gisudaraz wahrscheinlich der erste Autor im Subkontinent, der die klassischen Werke des Sufismus weiter bekannt zu machen suchte: er kommentierte Ibn 'Arabis *Fuṣūṣ al-ḥikam* ebenso wie Suhrawardis *Ādāb al-murīdīn,* und verfaßte zahlreiche Traktate und Bücher über mystisches Leben und die prophetische Überlieferung. Dank ihm wurde die verfeinerte Liebesmystik von 'Ainul Qudats *Tamhīdāt* den indischen Sufis zugänglich gemacht, doch im Gegensatz zu anderen Chishtis war er Ibn 'Arabi gegenüber kritisch. Gisudaraz' Dichtung enthüllt in anmutiger Weise die Gefühle seines liebenden Herzens – selbst im hohen Alter noch von göttlicher Liebe berauscht, steht er jenseits von Trennung und Einigung. Denn die wahren Liebenden, die den Wein der Liebe am Tage des Urvertrages getrunken haben,

5. Die erste eindringende Studie über Gisudaraz stammt von seinem Nachkommen, S. S. Khusro Hussaini: *Sayyid Muhammad al-Husaini-i Gīsūdarāz: On Sufism* (1983).

sind das Titelblatt des Buches der Existenz…
und der urewige Titel der endlosen Ewigkeit (AP 152).

Jahrhundertelang blieb die Chishtiyya der einflußreichste Orden des Subkontinents, doch breitete sie sich nie in andere Gebiete aus.

Ein weiterer wichtiger Orden war die Suhrawardiyya, aus deren Tradition Mu'inuddin Chishti seine ersten Anregungen empfangen hatte. Verschiedene Jünger Abu Hafs 'Umar Suhrawardis hatten Indien zu Anfang des 13. Jahrhunderts erreicht, unter ihnen Jalaluddin Tabrizi, der bis nach Bengalen gelangte, wo er in Sylhet 1244 starb. Der Orden blüht dort immer noch und hat unter den bengalischen Muslimen eine Anzahl von Mystikern und politischen Führern hervorgebracht.

Noch größeren Einfluß gewann die Suhrawardiyya durch Baha'uddin Zakariya Multani (st. um 1267), einem Zeitgenossen Farid Ganj-i Shakars. Es ist aufschlußreich, den Lebensstil dieser beiden großen Mystiker zu vergleichen, die nur knapp 200 Kilometer voneinander entfernt lebten – den strengen Asketen Fariduddin, der sich um keinerlei weltliche Belange kümmerte und alle Unterstützungen der Regierung für seine Familie und seine Jünger ablehnte, und den wohlhabenden Großgrundbesitzer Baha'uddin, der sich auch um seine Familie kümmerte (deren Nachkommen noch immer in Multan residieren und die große Tradition erfolgreich fortführen) und stets einen gewissen Getreidevorrat in seinem Hause hatte. Andere Sufis tadelten ihn wegen seines Reichtums; aber seine Söhne folgten seinem Pfade, anders als es bei den meisten Chishti-Heiligen der Fall war; und im allgemeinen wurde die Nachfolge in der Suhrawardiyya erblich. Im Gegensatz zu dem offenen Hause der Chishtis war Baha'uddin formeller und hatte festgesetzte Besuchsstunden; die Gäste wurden zum Essen eingeladen. Auch war er willens, frei mit den Mitgliedern der herrschenden Klasse zu verkehren – genau wie Abu Hafs 'Umar Suhrawardi dem Kalifen an-Nasir gedient hatte. Diese gegensätzliche Haltung zur Welt und ihrem gefährlichsten Vertreter, der Regierung, hat sich durch die Jahrhunderte hin

gehalten. Es ist interessant, die Theorien des Ägypters Sha'rani im 16. Jahrhundert über Beziehungen zwischen Sufis und Regierung mit den Äußerungen indischer Heiliger beider Richtungen zu vergleichen.

Vielleicht wäre Baha'uddin Zakariya nicht so bekannt geworden, wenn nicht ein berühmter Liebesdichter fast 25 Jahre in seiner Umgebung gelebt hätte. Es war Fakhruddin 'Iraqi (st. 1289). Er hatte sich in einen Jüngling verliebt und war ihm und der Gruppe von Derwischen, die mit ihm nach Indien zogen, gefolgt. In Multan schloß er sich dann an Baha'uddin Zakariya an, dem er einige eindrucksvolle *qaṣīden* widmete. Die Legende erzählt:

> Der Heilige setzte ihn in eine Zelle. Zehn Tage lang blieb 'Iraqi dort, ohne jemand einzulassen. Am elften Tage weinte er laut, von seinen Gefühlen überwältigt, und sang:
>
> Der erste Wein, den sie ins Glas uns schenkten ein,
> den mußten sie vom trunknen Aug' des Schenken leihn.
>
> Die Bewohner der *khānqāh* liefen zum Shaikh und erzählten ihm, was vorging. Nun folgte dieser Orden der Regel Shihabuddin Suhrawardis, dessen Lieblingsschüler Baha'uddin war, und diese Regel war, daß der Fromme sich nur mit der Rezitation des Korans und der Auslegung der Tradition befassen dürfe. Deshalb sahen die anderen Brüder 'Iraqis Benehmen mit Mißbilligung und klagten beim Shaikh. Dieser aber antwortete, es sei *ihnen* verboten, nicht aber ihm.
>
> Einige Tage später ging 'Imaduddin durch den Basar und bemerkte, daß dieses Gedicht mit Musikbegleitung rezitiert wurde. Als er die Weinstuben besuchte, fand er dort dasselbe. Bei seiner Rückkehr berichtete er dem Shaikh, was er gehört hatte, bis zu den Zeilen:
>
> Da sie nun ihr Geheimnis selber kundgetan,
> Was tadeln sie 'Iraqi dann mit Schelterei'n?
>
> »Er ist fertig«, sagte der Heilige, stand auf und ging zu 'Iraqis Zellentür.

> »'Iraqi«, rief er, »betest du in den Weinstuben? Komm heraus!«
>
> Der Dichter kam aus seiner Zelle, warf sich dem Heiligen zu Füßen und weinte. Der Shaikh hob seinen Kopf vom Boden und erlaubte ihm nicht, in seine Zelle zurückzukehren, sondern nahm seinen eigenen Derwischmantel ab und legte ihn ihm über[6].

Baha'uddin hatte mit der Seelenkenntnis eines echten Heiligen 'Iraqis Größe und wahre Liebe erkannt. Die zarten, berauschenden Liebesgedichte, die der persische Dichter schrieb, werden noch immer von pakistanischen Musikern am Grabe seines Meisters in Multan gesungen.

'Iraqis poetische Interpretation eines klassischen arabischen Verses über Wein und Glas, die im Sonnenlicht ununterscheidbar sind, ist zu einem der Lieblingszitate späterer Sufis geworden:

> Erglänzen vom Wein die Pokale?
> Sind's Wolken im Sonnenglanzstrahle?
> So rein sind und zart Wein und Gläser,
> Daß eins scheinen Trank dir und Schale.
> Ist alles denn Glas, ist der Wein nichts?
> Ist's Wein, der das Glas überstrahle?
> Wenn Sonne die Lüfte erfüllet,
> Verschmelzen der Glanz und das Fahle,
> Versöhnen der Tag und die Nacht sich,
> Daß Ordnung der Welt nun erstrahle.
> Kannst Nacht nicht und Tag unterscheiden,
> Noch Wein oder Becher beim Mahle!
> Begreife durch Wein und durch Becher
> Das Wasser des Lebens im Tale!
> Enthüllung der Schleier des Wissens
> Wie Nacht sich und Taglicht dir male!
> Wird dies aus dem Wort dir nicht deutlich
> Von Anfang zum anderen Male,

6. 'Iraqi, *Song of the Lovers*, Nr. 15; vgl. Jami, *Nafaḥāt* S. 602.

So suche das Welt-Glas, dann klärt sich
dem Geist dieses Rätsel im Strahle:
Daß Er alles ist, was besteht –
Freund, Herz, Seele, Glaube, Gebet[7]!

Für die Geschichte der sufischen Gedankenwelt sind seine *Lama'āt* ›Glanzpunkte‹, die von Ibn 'Arabis Theorien inspiriert sind, höchst aufschlußreich. Hier hat er in der traditionellen persischen Form von gemischter Poesie und Prosa eine Anzahl von Problemen des mystischen Lebens allgemein und seines eigenen Lebens speziell behandelt: nämlich die Liebe, die durch das Medium der menschlichen Schönheit erweckt wird. Für 'Iraqi ist Liebe das einzig Existierende in der Welt (*lam'a 7*), und Liebender, Geliebter und Liebe sind eins: Trennung und Einigung bestehen nicht länger (*lam'a* 2). Das Licht der Wange des Geliebten ist das erste, was das Auge erblickt, Seine Stimme das erste, was er hört (*lam'a* 18), und die Trennung, die der Geliebte wünscht, ist tausendmal besser und schöner als die Einigung, die der Liebende wünscht (*lam'a* 22). Damit geht er über die frühere Formulierung hinaus, daß Liebe sei, an der Tür des Freundes zu bleiben, selbst wenn man hinweggejagt werde.

'Iraqi sieht Gott, den Ewig Schönen, Geliebten, überall und liebt alles, was Er tut und befiehlt. Warum sollte er selbst irgendetwas wünschen? Herz und Liebe sind eines; Liebe wächst manchmal wie Blumen aus dem Herzen, und die ganze Welt ist nichts als ein Echo des ewigen Liedes der Liebe. Obgleich der Liebende zur Geheimhaltung verpflichtet ist, macht der Geliebte selbst das Geheimnis der Liebe bekannt. Warum wurde dann ein Liebender wie Hallaj für seine Entschleierung des Geheimnisses der göttlichen Liebe bestraft?

Bald nach Baha'uddin Zakariyas Tode verließ 'Iraqi Multan und ging nach Konya, wo er Sadruddin Qonawi und möglicherweise Jalaluddin Rumi traf. Er ist in Damaskus begraben, nahe dem Grabe Ibn 'Arabis, dessen Gedanken er poetisch

7. Text in E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Bd. 3, S. 130.

verwandelt hatte. ʿIraqis Einfluß auf die spätere persische und indo-persische Poesie kann kaum zu hoch geschätzt werden; die *Lamaʿāt* wurden oftmals kommentiert, und Jami popularisierte seine Gedanken.

Der Glanz von ʿIraqis strahlender Liebe und die Intensität seiner Erlebnisse hat sich nicht oft in der Geschichte der Suhrawardiyya in Indien wiederholt. Doch gehören die gewaltigen Grabbauten Baha'uddins und noch mehr seines zweiten Nachfolgers Ruknuddin in Multan zu den eindrucksvollsten Werken mittelalterlicher islamischer Baukunst. Einer von Zakariyas Jüngern, Sayyid Jalaluddin Surkhpush (›mit rotem Gewand‹, st. 1292) aus Bukhara, ließ sich in Uch nieder, südöstlich von Multan, und ist der Ahnherr einer langen Reihe frommer Mystiker und Theologen. Uch, an der Grenze von Panjab, Sind und der nördlichen Thar-Wüste, war schon vorher ein wichtiges Zentrum islamischer Kultur; seit sich die Bukhari-*sayyids* dort niedergelassen hatten, gewann es noch an Wichtigkeit, vor allem dank dem aktiven, sehr gesetzestreuen Jalaluddin Makhdum-i Jahaniyan, ›dem alle Bewohner der Welt dienen‹ (st. 1385), einem fruchtbaren Schriftsteller auf allen Wissensgebieten und weitgereisten Seelenführer. Verfallende Grabbauten mit unvergleichlich schönen blauen Fliesen künden noch von der ehemaligen Größe des jetzt halb vergessenen Ortes. Auch wurde Uch am Ende des 15. Jahrhunderts zum Sitz der Sufis vom Qadiriyya-Orden; von hier dehnte sich der Orden über den ganzen Subkontinent aus, wo er bald große Erfolge hatte und bis nach Indonesien und Malaysia verbreitet wurde. Die Qadiriyya-*khānqāh* in Uch gilt noch immer als der offizielle Mittelpunkt des Ordens in Pakistan.

Noch eine andere Seite des mystischen Lebens entwickelte sich im Industal zur gleichen Zeit, da Muʿinuddin Chishti und Baha'uddin Zakariya göttliche Liebe und Einigung predigten: ihr Vertreter ist Laʿl Shahbaz ›der Rote Falke‹ Qalandar. Aus Marwand in Sistan kam er nach Sehwan in Sind, am Westufer des unteren Indus, dem Platze eines uralten Shiva-Heiligtums *(Sehwan = Shivistan)* in einem seit Jahrtausenden besiedelten

Gebiet. La'l Shahbaz war ein berauschter Mystiker, der sich in der geistigen Kette Hallajs sah, wie einige seiner persischen Verse zeigen. Er soll strengste Askese geübt haben; aber um sein Heiligtum sammelten sich seltsame Gruppen von *bī shar'*-Sufis, ›solche, die das Religionsgesetz nicht achten‹, und diese in Schwarz gekleideten *malangs* vertreten den unheimlichen Aspekt des Sufismus – unvergeßlich das Dröhnen der gewaltigen Kesselpauken beim mystischen Konzert[8]! Die jährliche Feier in Sehwan, die vom 18. bis 20. Shawwal stattfindet, war für ihre Ausschweifungen berüchtigt, und der Überrest eines *lingam* nahe dem Grabe weist auf den shivaitischen Urgrund mancher Riten hin. Besondere Tänze finden täglich – jetzt nur auf wenige Stunden beschränkt – statt. Jüngst sind die Festlichkeiten schärfer überwacht worden, wodurch ein wichtiger religionsgeschichtlicher Aspekt verlorengegangen ist. Aber ein Lied zu Ehren von La'l Shahbaz Qalandar ist in den letzten Jahren in Pakistan zu einem weitverbreiteten Volkslied geworden.

Die Orden breiteten sich in den folgenden Jahrhunderten überall in Indien aus, und neue Sub-Orden traten auf. Bengalen und Bihar brachten große Seelenführer hervor, unter denen Scharafuddin Maneri (st. 1380) durch seine schönen Briefe besonders berühmt ist[9]. Auch Kaschmir entwickelte eigenständige Zweige des Sufismus, wie die stark vom Hinduismus gefärbten, auch *Rishi* genannten Einsiedler[10]. Religionsgeschichtlich interessant ist der Shattari-Orden. Hauptrepräsentant der Shattariyya, die sich auf Indien und Indonesien

8. Peter Mayne, *Saints of Sind* (1956) gibt ein lebendiges, oftmals ironisches Bild der sogenannten ‚Heiligen' im Industal, aber das brillant geschriebene Buch enthält allerlei wichtige Informationen über weniger bekannte Seiten der Heiligenverehrung.

9. Sharafuddin Maneris *Hundert Briefe* sind jetzt in englischer Übersetzung durch Paul Jackson S. J. (1980) zugänglich.

10. Für die literarischen Aspekte des Sufismus s. G. I. Tikku, *Persian Poetry in Kashmir* (1971), obgleich die Übersetzungen mit gewisser Vorsicht zu benutzen sind.

beschränkt, ist Muhammad Ghauth Gwaliori (st. 1562), für den unter Akbar in Gwalior ein wunderbares Marmor-Grabmal erbaut wurde. Muhammad Ghauth ist der Verfasser des interessanten, aber höchst komplizierten Werkes *Al-jawāhir al-khamsa*, ›Die fünf Juwelen‹, das sich mit sufischen Sitten und Praktiken befaßt, Astrologie und Meditation der Gottesnamen in einem großen, fast unentwirrbaren Ganzen enthält. Das Buch verdiente eine eingehende Studie sowohl in seinem ursprünglichen persischen Text wie auch in der weitverbreiteten arabischen Übersetzung; es gibt etliche Urdu-Übersetzungen[11]. Ein anderes Mitglied der Shattariyya, Muhammad Ghauthi (st. nach 1633), verfaßte ein umfangreiches Werk über muslimische, vor allem Gujerati-Heilige (insgesamt 575 Biographien). Denn je länger je mehr beschäftigten sich die Mystiker damit, biographische Notizen zu sammeln und Kompilationen von Informationen zusammenzustellen, wobei das Primärmaterial oft zu kurz kam.

Überhaupt hatten schon die frühesten indischen Sufis eine erstaunliche literarische Tätigkeit aufzuweisen. Obgleich die Mystiker oftmals ihrer Aversion gegen intellektuelle Gelehrsamkeit und Schreiben Ausdruck gegeben hatten, waren die meisten unermüdlich, wenn es darum ging, ihr Wissen in Büchern und Traktaten niederzulegen. In Indien wurde eine besondere literarische Gattung beliebt: es sind die *malfūẓāt*, Sammlungen von Aussprüchen der geistigen Führer. Das war freilich keine indische Erfindung; denn die klassischen Sufi-Handbücher bestehen großenteils aus Aussprüchen und Definitionen der früheren Meister. Die indischen Sufis aber sammelten sorgfältig die Aussprüche ihrer Meister von Tag zu

11. Vg. Marshall, *Mughals in India*, Nr. 1169, und Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature* S. 94 ff. Die große Anzahl von Kommentaren zeigt, wie bekannt Muhammad Ghauth's Buch war. – Über die Beziehungen zwischen den Sufis in Indien und denen in Südarabien s. die wenig bekannte Arbeit von F. Wüstenfeld, *Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhundert* (1883); besonders die Stadt Zabid im Jemen spielte eine wichtige Rolle als Relaisstation.

Tag, und diese ›Tagebücher‹ bilden, wie K.A. Nizami ganz richtig bemerkt hat, eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis des Lebens außerhalb der Hofkreise. Sie sind damit ein notwendiges Korrektiv zur offiziellen Geschichtsschreibung und erlauben uns Einblick in soziale und kulturelle Probleme, die die offiziellen Schriftsteller wissentlich oder unwissentlich übersahen.

Das erste wichtige Beispiel dieser Art ist die *Fawā'id al-fu'ād*, Nizamuddin Auliyas Gespräche zwischen 1307 und 1322, von seinem Jünger, dem Dichter Amir Hasan Sijzi Dihlawi zusammengestellt. Erst als ein Jahr vorüber war, erzählte er seinem Meister von seinen Aufzeichnungen, und von da an half Nizamuddin selbst ihm, die Lücken zu füllen und das Manuskript zu korrigieren. Die meisten Mystiker im 14. Jahrhundert, ob sie nun in Delhi lebten wie Chiragh-i Dihlawi *(Khair al-majālis)* oder sich in Zentral-Indien niederlassen mußten, wie ein Enkel von Hamiduddin Nagori, der die Aussprüche seines Ahnherrn zusammenstellte *(Surūr aṣ-ṣudūr)*, sammelten ihre Worte. Später wurden auch gefälschte *malfūẓāt*-Sammlungen aus mehr oder weniger frommen Gründen in Umlauf gebracht.

Andere Mystiker unternahmen es, die Geschichte ihres Ordens zu schreiben. Mir Khurd, ein Schüler Nizamuddins und Freund Hasan Dihlawis, der wie Hasan und viele andere führende Intellektuelle 1327 von Sultan Muhammad Tughluq gezwungen wurde, in den Dekkan zu ziehen, fühlte sich schuldig, weil er das Heiligtum seines Meisters verlassen hatte, und um diese Schuld zu sühnen, begann er eine Geschichte des Chishti-Ordens zu schreiben, die *Siyar al-auliyā*. Dieses Buch gilt noch immer als zuverlässigste Darstellung der Chishti-Linien und des mittelalterlichen Klosterlebens.

Eine andere literarische Tätigkeit war Briefschreiben, teils für den Privatgebrauch, teils auch für weitere Zirkulation. Die Briefsammlungen indo-muslimischer Sufis seit dem 13. Jahrhundert sind eine höchst wichtige Quelle für unsere Kenntnis des ganzen Zeitalters und haben, wie im Fall von Ahmad

Sirhindi, selbst in der Politik eine wichtige Rolle gespielt. Sufi-Gedanken durchdrangen alle Gebiete der Dichtung, und selbst solche, die man in erster Linie als Hofpoeten ansieht, konnten mystische Höhen in ihren Versen erreichen. Ein Beispiel ist Jamali Kanboh (st. 1535), der Hofdichter Iskandar Lodis, dessen Vers auf den Propheten wir schon zitiert haben (S. 313).

Vom 14. Jahrhundert an wurden die Werke der Mystiker aus der klassischen Zeit ständig gelesen und erklärt. Obgleich sich das Interesse zunächst auf die Vertreter des gemäßigten Sufismus konzentriert hatte, wurde auch die Theosophie Ibn 'Arabis und seiner Schüler bald in Indien bekannt und beliebt. Die Anzahl von Kommentaren, die für die *Fuṣūṣ al-ḥikam* geschrieben wurden, und die Bücher, die verfaßt wurden, um die Theorien des großen Meisters zu erklären, ist fast unübersehbar. Vom Ende des 15. Jahrhunderts an ist dann der Einfluß von Ibn 'Arabis Gedanken überall zu spüren; denn 'Iraqis und Jamis Dichtungen, die eine poetische Ausarbeitung dieser Ideen waren, machten sie volkstümlicher, da viele, die gewiß nie ein theoretisches Sufiwerk gelesen hätten, diese schöne Poesie sehr genossen. Der Name von Abdul Quddus Gangohi (st. 1538), eines führenden Heiligen und fruchtbaren Schriftstellers, ist ein besonders gutes Beispiel für den von den Theorien der *waḥdat al-wujūd* gefärbten Sufismus. Eine nähere Untersuchung seiner Hindi-Verse dürfte noch interessante Ergebnisse bringen. Man sollte jedoch betonen, daß Abdul Quddus das islamische Gesetz streng befolgte, wie es auch die meisten anderen geistigen Leiter taten.

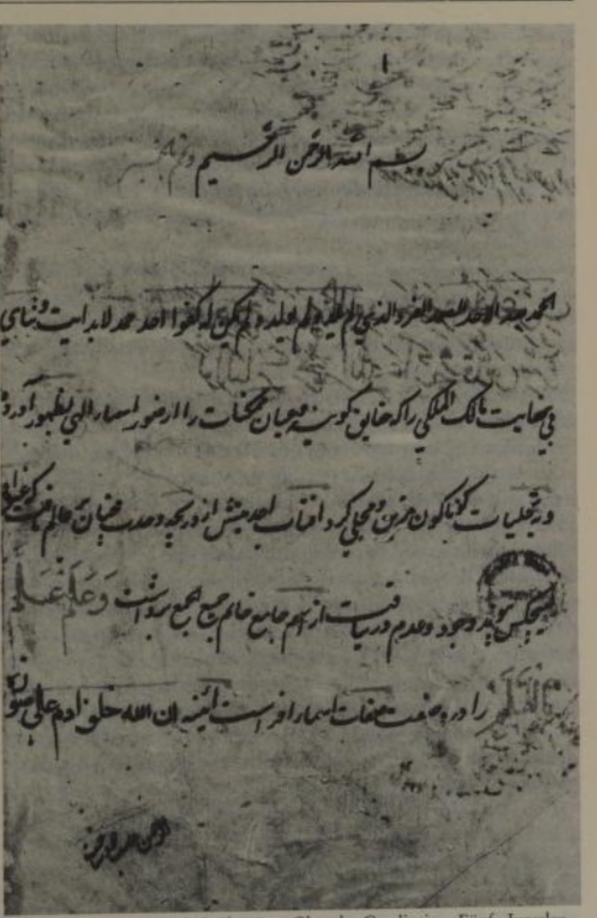
Unter dem Einfluß der Theorien der Einheit des Seins konnten manche Mystiker Beziehungspunkte zwischen den Sufi-Lehren und dem Vedanta-System der hinduistischen Philosophie finden und versuchen, eine Annäherung von muslimischen und hinduistischen Gedanken herbeizuführen. Diese Neigung wurde von den Orthodoxen mit großem Mißtrauen beobachtet.

Orientalische und westliche Gelehrte haben oft die Frage diskutiert, ob und inwieweit Hindu- und muslimische Mystik sich

gegenseitig beeinflußt haben. Indien war ja als das Land magischer Praktiken bekannt; Hallaj ging dorthin, ›um Magie zu lernen‹, wie seine Verleumder sagten. Deswegen ist es nicht verwunderlich, wenn die Sufi-Heiligenlegenden in Indien von Wettbewerben in Magie zwischen Sufi-Heiligen und Yogis oder von geheimnisvollen Bekehrungen von Yogis zum Islam sprechen[12]. Ashraf Jihangir Simnani baute z. B. seinen Konvent in der Mitte eines unheimlichen, von Geistern infizierten Gebietes in Kichhauchha östlich Fayzabad auf, wo noch heute Geisteskranke behandelt werden... Die Theoretiker des Mittelalters gaben die Möglichkeit zu, daß Yogis gewisse Wunder vollbringen konnten; aber sie betonten immer, daß man dem islamischen Pfade folgen müsse, um *echte* Wunder vollbringen zu können. »Die *sharīʿa* ist das göttliche Geheimnis«, wie Gisudaraz sagt, und bis zum 18. Jahrhundert wurde der Gesichtspunkt vertreten, daß auch die härtesten asketischen Übungen und die daraus entstandenen Wunder eines Yogis nicht mit dem allerkleinsten Zeichen göttlicher Gnade verglichen werden könnten, wie sie sich in einem frommen Muslim kundtut.

Eine andere Frage ist, wie weit sich die asketischen Praktiken indo-muslimischer Heiliger unter dem Einfluß von Yoga-Praktiken entwickelten. Man hat behauptet, daß das strenge Vegetariertum einiger indischer Sufis, wie Hamiduddin Nagori, auf den Kontakt mit Hindu-Asketen zurückgeführt werden könne. Aber eine Geschichte, die ʿAttar über Rabiʿa al-Adawiyya erzählt (T I 64), macht es deutlich, daß auch diese frühislamische Heilige im Irak sich der Legende nach tierischer Produkte völlig enthielt, so daß die Tiere nicht mehr vor ihr flohen. Von nordafrikanischen Heiligen wird ähnliches berichtet, und schon in frühester Zeit vermieden einige Asketen sogar, Insekten zu töten – und das auch im Maghrib, wo man wohl kaum mit einem Einfluß des Hinduismus oder Jainismus rechnen kann[13].

12. Simon Digby, *Encounters with Jogis* (1971).
13. E. Dermenghem, *Le Culte des saints*, S. 100.


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الصمد الفرد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد حمد لا بدايت وثنای

Seite aus einer Handschrift von Ghauth Gwalioris »Fünf Juwelen«. Universitätsbibliothek Aligarh

Man kann auch nicht genau feststellen, wie weit die Atemkontrolle, die die frühen Sufis in ihren *dhikr*-Übungen anwandten, sich unter dem Einfluß indischer Strömungen entwickelt hat. Sie bestand – ebenso wie die ›umgekehrte *chilla*‹ – unter den Sufis in Ost-Iran, bevor der Sufismus sich nach Indien ausbreitete. Für die spätere Zeit können wir jedoch annehmen, daß gewisse Aspekte des indischen Sufi-Lebens von einem tieferen Interesse an den asketischen Praktiken ihrer Hindu-Nachbarn beeinflußt sind.

Muslimische Gelehrte verfaßten einige theoretische Werke über Yoga-Praktiken, und mehrere der wichtigsten Sanskritwerke auf diesem Gebiet wurden in der Frühzeit, vor allem aber in der Moghulzeit, ins Arabische bzw. Persische übersetzt[14].

Während der ersten fünf Jahrhunderte der muslimischen Herrschaft über weite Teile Indiens blieben die Grenzen zwischen hinduistischen und muslimischen Heiligen bestehen, obgleich es auch synkretistische Bewegungen wie die Kabirs im 15. Jahrhundert gab. Auch scheint der Sufismus die Entwicklung der *bhakti*-Mystik in Indien in gewisser Weise beeinflußt zu haben. Die Lage änderte sich etwas, als die Moghuln Indien erreichten. Babur, aus der Familie Timurs, der die Herrschaft seines Hauses über Nordwest-Indien mit der Entscheidungsschlacht von Panipat 1526 begründete, war aus seiner zentralasiatischen Heimat daran gewöhnt, den Sufis Verehrung zu bezeigen. In seinen lebhaften, informativen Erinnerungen berichtet er interessante Geschichten über die Beziehungen zwischen timuridischen Fürsten und mystischen Führern in Zentralasien. Den Einfluß der Naqshbandiyya auf die zentralasiatische Politik am Ende des 15. Jahrhunderts werden wir später behandeln. Babur selbst übersetzte die *Risāla-yi wālidiyya* des führenden Naqshbandi-Meisters in Zentralasien, Ubaidullah Ahrar (st. 1490), und in einem seiner Gedichte

14. Aziz Ahmad, *Sufismus und Hindumystik* (1964); s. a. H. Ritter *Al-Bīrūnīs Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali* (1956). Andere Beispiele finden sich in Yusuf Husain, *L'Inde Mystique au Moyen Age* (1929).

nennt er sich selbst ›den Diener der Derwische‹. Nach seiner Ankunft in Indien wandte Babur sein Interesse mehr dem Chishti-Orden zu, der in den folgenden Jahrzehnten eng mit dem Moghul-Hause verbunden blieb.

Es war Baburs Enkel Akbar (1556–1605), der während seiner ein halbes Jahrhundert dauernden Regierungszeit versuchte, einen religiösen Eklektizismus auszubilden, in dem die besten Elemente aller ihm bekannten Religionen vereinigt sein sollten. Vielleicht waren seine Ideen ein wenig von der Mahdiyya beeinflußt, jener chiliastischen Bewegung Muhammads von Jaunpur, der sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts für den verheißenen Mahdi erklärt hatte[15]. Denn Akbars treue Freunde, der Hofdichter Faizi und der Geschichtsschreiber Abul Fazl, waren Söhne eines mit der Mahdibewegung verbundenen Mystikers, so daß ein Einfluß nicht absolut ausgeschlossen werden kann – und schließlich fiel das Jahr 1000 der islamischen Zeitrechnung in Akbars Regierungszeit (1591–1592). Ein Goldenes Zeitalter, in dem Frieden in der ganzen Welt herrscht, wie es typisch für chiliastische Bewegungen ist, war Akbars Ideal, und die Moghul-Malerei des frühen 17. Jahrhunderts repräsentiert oftmals, wie unter der friedevollen Herrschaft der Moghuln »Löwe und Lamm beisammen liegen«[16]. Akbars religiöse Toleranz war in ihren praktischen Auswirkungen kaum mit dem islamischen Gesetz vereinbar, und die Orthodoxen standen dem *dīn-i ilāhī*, der ›göttlichen Religion‹, sehr kritisch gegenüber, die der Kaiser erfunden hatte und der nur wenig Auserwählte angehörten. Badaunis Chronik spiegelt die ablehnende Haltung des orthodoxen Theologen wider, der wegen seiner Begabung einer der führen-

15. Zum Mahdi, der eine stark mystisch geprägte Gestalt war, s. Bazmee Ansari, *Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement* (1963).

16. Zu diesem Thema s. R. Ettinghausen, *The Emperor's Choice* (1961); Emmy Wellecz, *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting* (1952). Das gemeinsame Trinken oder Zusammenliegen von Löwe und Lamm ist immer ein Zeichen für den vom Herrscher, oder, in mystischer Tradition, vom mystischen Geliebten herbeigeführten seligen Endzustandes ewigen Friedens.

den Übersetzer für Akbar und damit gezwungen war, die »Bücher der Ungläubigen«, d.h. Sanskrit-Epen, ins Persische zu übersetzen, die den monotheistischen Idealen des grundsätzlich exklusiven islamischen Glaubens so völlig entgegengesetzt waren.

Akbars Versuche konnten keine Lösung der Probleme bringen, mit denen ein so gewaltiges Reich mit mehreren Religionen zu kämpfen hatte; im Gegenteil, sie führten in verschiedenen Teilen der Bevölkerung zu starkem Widerstand. Aber sie sind in der Dichtung und Kunst ihrer Zeit reflektiert. Die persische Dichtung, die am Moghul-Hofe und überall in Moghul-Indien verfaßt wurde, war von der in Iran entwickelten Terminologie beherrscht; denn die meisten führenden Dichter zwischen 1570 und 1650 kamen aus Iran. Ihre Verse zeigen das gleiche mystische Gefühl wie die besten Gedichte ihrer Heimat; das ständige Oszillieren zwischen weltlicher und göttlicher Liebe, der Symbolismus von Rosen und Nachtigallen ging weiter; nur wurde jetzt das Vokabular bereichert durch allegorische Geschichten aus indischen Quellen und Anspielungen auf die eben entdeckte europäische Welt. Aber der allgemeine Charakter der Poesie blieb ziemlich unverändert: endlose Sehnsucht nach einem Geliebten, der niemals erreicht werden kann, wenn nicht der Liebende fast übermenschliche Mühen auf sich nimmt und beseligt sein Leben auf dem Dornenpfade dahingibt, der zum ewigen Ziel führt. Das Heimweh, die Sehnsucht und Melancholie, die man so oft in klassischer persischer Poesie findet, ist noch ausgesprochener in Indien, wird aber unter einer glitzernden Hülle verborgen, in noch komplizierteren Worten ausgedrückt; und so hat die späte Moghulzeit nochmals große, wahrhaft bewegende mystische Dichtung hervorgebracht – die freilich nicht leicht zu verstehen ist.

Es war im Hause eines Chishti-Heiligen, wo Akbars Thronfolger Salim, der den Thronnamen Jahangir annahm, geboren wurde. Aus Dankbarkeit für die Segnungen dieses Heiligen errichtete Akbar in seiner neuen, doch bald wieder verlassenen Hauptstadt Fatehpur Sikri ein wunderbares Sufi-Heiligtum,

das wie eine weiße Perle in dem riesigen roten Sandsteinkomplex liegt. Als Jahangir erwachsen war, schmückte er Ajmer, die Stadt Mu'inuddin Chishtis, mit prächtigen weißen Marmorbauten. Die enge Verbindung der Chishtis mit den Moghuln, die ihrer früheren regierungsfeindlichen Haltung so entgegengesetzt ist, läßt sich aus vielen Geschichten über Akbar und seine Nachfolger wie auch aus den Miniaturen jener Jahrzehnte erkennen.

Die von Akbar begonnene mystische Bewegung, die auf eine Zusammenführung hinduistischen und islamischen Denkens hinzielte, wurde nochmals aufgenommen von seinem Urenkel Dara-Shikoh (1615–1659), dem Thronfolger des Reiches[17]. Dieser hochbegabte Prinz war der älteste Sohn Shah Jahans und Mumtaz Mahals, deren monumentales Grab, der Taj Mahal, die tiefe Liebe des Herrschers für die Mutter seiner vierzehn Kinder symbolisiert. Dara interessierte sich schon früh für mystische Lehren. Es war jedoch nicht die offizielle Chishtiyya, die ihn anzog, sondern die Qadiriyya, die in Lahore durch Mian Mir vertreten wurde, der aus Sind dorthin gekommen war, zusammen mit seiner mystisch veranlagten Schwester Bibi Jamal. Mian Mirs Jünger und Nachfolger Molla Shah Badakhshi führte den Prinzen und seine ältere Schwester in den Orden ein. So wandte sich Dara-Shikoh literarischen Arbeiten zu, statt sich um Politik und Militärwesen zu kümmern; er war auch ein ausgezeichneter Kalligraph. Mit seiner weiten Belesenheit in den klassischen Sufi-Werken, einschließlich der Schriften Ruzbihan Baqlis, war er fähig, ohne Mühe biographische Studien über die früheren Sufis zu verfassen und ihre

17. K. R. Qanungo, *Dara Shukoh* (1938) und B. J. Hasrat, *Dara Shikuh: Life and Works* (1953) sind die beiden besten Biographien mit Texten; eine Reihe von Werken des Prinzen sind übersetzt worden, so von L. Massignon; dem Problem der Upanishad-Übersetzung ist E. Göbel-Gross (1962) nachgegangen. Eine Reihe kalligraphischer Blätter von Dara Shikohs Hand sind in Museen erhalten, obgleich gelegentlich sein Name nach seiner Hinrichtung ausgekratzt worden ist.

Aussprüche zu sammeln *(Ḥasanāt al-ʿarifīn)*. Seine *Sakīnat al-auliyā* ist eine gute Biographie Mian Mirs und der Qadiri-Derwische in Lahore und Umgebung. Wie sehr seine Sammlung von Heiligenbiographien, die *Safīnat al-auliyā*, in Indien bewundert wurde, erhellt aus der Tatsache, daß das Buch noch zu Lebzeiten des Prinzen von Jaʿfar al-ʿAidarus in Bijapur ins Arabische übersetzt wurde. Die *Risāla-yi ḥaqnumā* war als Vervollständigung von Ibn ʿArabis *Fuṣūṣ*, Ahmad Ghazzalis *Sawāniḥ*, Iraqis *Lamaʿāt*, Jamis *Lawāʾiḥ* und anderer kurzer mystischer Werke gedacht; aber es erreicht die Größe dieser Werke nicht, wie auch die mystischen Gedichte des Prinzen, trotz der geschickten Wortwahl, recht trocken sind. In seinen Briefen und kurzen Traktaten versuchte Dara-Shikoh einen gemeinsamen Nenner für den Islam und Hinduismus zu finden, und seine Disputationen mit einem Hindu-Weisen, Baba Lal Das, zeigen sein Interesse an dem Problem einer gemeinsamen mystischen Sprache.

Dara-Shikohs Hauptwerk war die Übersetzung der Upanishaden ins Persische, eine Arbeit, die er mit Hilfe einiger indischer Gelehrter vollendete, die aber den Stempel seiner Persönlichkeit trägt. Für ihn waren die Upanishaden das Werk, auf das sich das koranische Wort von einem ›verborgenen Buch‹ (Sura 56/78) bezieht; damit sind sie eines der heiligen Bücher, die ein Muslim ebenso kennen sollte wie die Thora, die Psalmen und das Evangelium. Dara-Shikohs Übersetzung, genannt *Sirr-i Akbar*, ›Das Größte Mysterium‹, wurde in Europa eingeführt durch den französischen Gelehrten Anquetil Duperron, der 1801 eine lateinische Übersetzung veröffentlichte, genannt *Oupnek'hat, id est secretum tegendum*... Weder Dara-Shikoh noch sein Übersetzer konnten ahnen, wie außerordentlich dieses große Werk die europäische Gedankenwelt beeinflussen würde. Die deutschen idealistischen Philosophen wurden von seinem Inhalt inspiriert und haben seine ewige Weisheit in begeisterten Worten gepriesen. Im ganzen 19. Jahrhundert blieben die Upanishaden eines der heiligsten Bücher für manch einen deutschen oder von deutschem Idealismus beeinflußten



Seite aus einer Sammlung von Vierzeilern, von Prinz Dara Shikoh, von ihm kalligraphiert. Indien, um 1650. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin

Denker. Und ihr mystischer Inhalt hat weitgehend dazu beigetragen, im Westen ein Indienbild zu schaffen, das wenig mit der Realität gemeinsam hat.

Dara-Shikoh verachtete die Vertreter der muslimischen Orthodoxie. Im gleichen Ton wie viele persische Dichter konnte er schreiben: »Das Paradies ist dort, wo es keinen Molla gibt.« In echt mystischem Geiste betonte er unmittelbare Erfahrung im Gegensatz zu blinder Nachahmung:

> Der Wissende ist wie der Löwe, der nur frißt, was er selbst getötet hat,
> nicht wie der Fuchs, der von den Resten der Beute anderer lebt.

Das Gefühl des *hama ūst*, ›Alles ist Er‹, durchdringt sein gesamtes Werk. Dara-Shikoh praktizierte auch seine Ideale der Einheit und war von einer Anzahl von Dichtern und Schriftstellern umgeben, die durchaus nicht in den Rahmen des orthodoxen Islam paßten. Da ist z.B. die seltsame Gestalt Sarmads, eines hochintellektuellen persischen Juden, der christliche und islamische Theologie studiert hatte und dann zum Islam übertrat[18]. Später kam er als Kaufmann nach Indien, verliebte sich in Thatta in Sind in einen Hindu-Jüngling, wurde ein Derwisch und schloß sich dann Dara-Shikohs Kreis an. Man sagt, er sei völlig nackt umhergegangen und habe seine Nacktheit mit dem Vers verteidigt:

> Die Mißgebildeten hat Er bekleidet,
> dem Unbefleckten gab Er das Gewand der Nacktheit.

Sarmad ist einer der führenden Meister des persischen Vierzeilers. Viele seiner mystischen *rubā'iyāt* sind äußerst knapp und kraftvoll; sie enthüllen die tiefe Melancholie eines großen Liebenden. Einige der traditionellen Themen persischer Dichter haben ihren treffendsten Ausdruck in seinen Versen gefunden. Er folgte der Tradition Hallajs, sah Iblis als wahren Monothei-

18. B. A. Hashmi, *Sarmad* (1933–34) ist eine gute Übersicht und Übersetzung der Vierzeiler; zu Sarmad s.a. W. Fischel, *Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India* (1951).

sten und sehnte sich nach der Hinrichtung als letztem Ziel des Lebens:

> Der Holde mit dem nackten Schwert in seiner Hand
> ist mir genaht,
> in welchem Kleid Du immer kommst – ich kenne Dich!

Der Gedanke geht zumindest auf 'Ainul Qudat Hamadhani zurück. Sarmads Sehnen wurde erfüllt; er wurde 1661 hingerichtet, zwei Jahre nach seinem Patron.

Ein anderes Mitglied des Kreises um den Thronfolger war Brahman (st. 1661), sein Privatsekretär, ein Hindu, der gute beschreibende persische Poesie und Prosa schrieb. Auch Fani Kashmiri gehört hierher, der Verfasser sehr mittelmäßiger persischer Verse, dem ein recht konfuses Buch über vergleichende Religion, der *Dabistān-i madhāhib*, fälschlicherweise zugeschrieben wird. Kashmir selbst, der liebliche Sommersitz der Moghulherrscher, war ein Zentrum mystischer Dichtung geworden, seit der Kubrawiführer Sayyid Ali Hamadhani mit siebenhundert seiner Anhänger sich 1371 dort niedergelassen hatte.

Dara-Shikohs Haltung wurde von den Orthodoxen mit Argwohn betrachtet, und sein jüngerer Bruder 'Alamgir Aurangzeb, der nach der Krone strebte, nutzte seines Vaters Krankheit aus, um Shah Jahan gefangenzusetzen und seinen älteren Bruder zu verfolgen. Nach einer Reihe von Schlachten wurde Dara-Shikoh verraten, und Aurangzeb ließ ihn 1659 hinrichten, um selbst der letzte große Herrscher des Moghulreiches zu werden (1659–1707). Dara-Shikohs und Aurangzebs ältere Schwester Jahanara war gleichfalls eine bedeutende Mystikerin und Schriftstellerin, so daß ihr Meister Molla Shah sie sogar für würdig hielt, sein *khalīfa* zu werden; doch das ließ sich nicht verwirklichen.

Unter den zahlreichen Mitgliedern der Qadiriyya in Moghul-Indien verdient noch ein hervorragender Gelehrter Erwähnung, nämlich Abdul Haqq Dihlawi (st. 1642), der Gründer der traditionalistischen Schule im indischen Islam. Außer zahlreichen der Wiederbelebung des *ḥadīth* und der Interpretation

des Korans gewidmeten Werken, Büchern über Hagiographie und islamische Geschichte werden ihm auch mystische Traktate zugeschrieben; so kommentierte er z. B. berühmte Aussprüche des Gründers der Qadiriyya. Und in einem bekannten Brief drückte er sein Mißfallen an den Behauptungen eines der führenden Mystiker seiner Zeit aus. Dieser Mystiker war Ahmad Sirhindi, mit dessen Namen die »Wiederbelebung der Orthodoxie« oder die »Naqshbandi-Reaktion« eng verknüpft ist.

Die »Naqshbandi-Reaktion«

Es ist typisch für die Lage in den islamischen Ländern und vor allem im Subkontinent, daß der Kampf gegen Akbars Synkretismus und gegen die Vertreter einer mehr gefühlsbetonten Mystik wiederum von einem mystischen Orden getragen wurde, nämlich von der Naqshbandiyya.

> Die Naqshbandiyya sind seltsame Karawanenführer,
> die die Karawane auf verborgenen Pfaden ins Heiligtum
> bringen (N 413),

sagt Jami, eines der hervorragendsten Mitglieder dieses Ordens in dessen zweiter Periode. Die Naqshbandiyya unterschied sich in vielerlei Hinsicht von den meisten mittelalterlichen Bruderschaften. Der Mann, der ihr seinen Namen gab, Baha'uddin Naqshband, gehörte zur zentralasiatischen Tradition, die ihren geistigen Stammbaum auf Yusuf Hamadhani zurückführt (st. 1140). Er war »der *imam* seiner Zeit; der einzigartige, der die Geheimnisse der Seele kannte, der das Werk kannte« (MT 219).

Hamadhanis geistige Kette ging zurück auf Kharaqani und Bayezid Bistami; diese beiden Heiligen waren im Orden immer hoch verehrt. Der Tradition nach war es auch Hamadhani, der Abdul Qadir Gilani dazu brachte, öffentlich zu predigen. Von ihm stammen zwei wichtige Traditionsketten: eine davon ist die Yesewiyya in Zentralasien, die ihrerseits die Bektashiyya in

Anatolien beeinflußte. Hamadhanis erfolgreichster *khalīfa* – neben Ahmad Yesewi – war Abdul Khaliq Ghijduwani (st. 1220), der die Lehren seines Meisters hauptsächlich in Transoxanien verbreitete. Der Pfad, den er lehrte, wurde als *ṭarīqa-yi khwājagān*, ›Der Pfad der Khojas‹ oder ›Lehrer‹ bekannt. Man sagt, er sei es gewesen, der die acht Prinzipien aufgestellt habe, auf denen die spätere Naqshbandiyya basiert:

1. *hūsh dar dam*, ›Aufmerksamkeit beim Atmen‹,
2. *naẓar bar qadam*, ›seine Schritte überwachen‹,
3. *safar dar waṭan*, ›Reise in der Heimat‹, ›innere mystische Reise‹,
4. *khalvat dar anjuman*, ›Einsamkeit in der Menge‹,
5. *yād kard*, ›Gedenken‹,
6. *bāz gard*, ›sein Denken kontrollieren‹,
7. *nigāh dasht*, ›seine Gedanken überwachen‹,
8. *yād dasht*, ›Konzentration auf Gott‹.

Obgleich Baha'uddin Naqshband (st. 1390) eine formale Initiation in den Pfad erfahren hatte, wurde er doch noch durch eine unmittelbare geistige Einweihung von Ghijduwani begnadet und ward bald zum aktiven Führer der Khwajagan-Gruppen. Seine Haupttätigkeit war zunächst mit Bukhara verbunden, dessen Schutzheiliger er wurde. (Auch heute noch preisen in Afghanistan die Verkäufer von Rautensamen, der gegen den bösen Blick verbrannt wird, ihre Ware mit einer Anrufung von Shah Naqshband an[19]). Sein Orden baute Beziehungen zu Kaufmannsgilden und Handelsleuten aus, und sein Reichtum wuchs gleichzeitig mit seinem geistigen Einfluß, so daß er und seine Nachfolger und Freunde den Timuriden-Hof weitgehend kontrollierten und sorgfältig die religiösen Praktiken überwachten. Fast gleichzeitig wurde der Orden außerordentlich stark politisiert.

Es könnte stimmen, daß schon im 12. Jahrhundert ein Herrscher von Kashgar ein Schüler Ghijduwanis geworden war. Die

19. So Pierre Centlivres, *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan* (1972), S. 174.

Naqshbandis hatten auch eine aktive Rolle bei den ständigen Streitigkeiten zwischen den timuridischen Prinzen gespielt. Aber erst als Khwaja 'Ubaidullah Ahrar (1404–90) die Leitung des Ordens übernahm,wurde Zentralasien faktisch von der Naqshbandiyya beherrscht. Seine Beziehungen zu dem Timuridenfürsten Abu Sa'id sowie zu den shaibanitischen Uzbeken wurden entscheidend für die Entwicklung zentralasiatischer Politik in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Als sich Abu Sa'id dann in Herat niederließ, war der größte Teil nördlich und östlich des Gebietes der Stadt unter dem Einfluß von Khwaja Ubaidullah Ahrar, der sogar im Mongolenreich Jünger hatte, weil Yunus Khan Moghul, Baburs Onkel mütterlicherseits, zu diesem Orden gehörte, deren Führer als *Īshān*, ›Sie‹, bekannt waren und noch sind. Es war die Überzeugung der Khwajas, daß man, »um der Welt zu dienen, notwendigerweise politische Macht ausüben« und die Herrscher unter Kontrolle bringen muß, so daß das göttliche Gesetz in jedem Lebensbereich durchgeführt werden kann.

Die Naqshbandiyya ist ein nüchterner Orden, der nichts für künstlerische Tätigkeiten, vor allem Musik und *samā'*, übrig hat. Trotzdem gehörten die führenden Künstler am Herater Hof zu diesem Orden, unter ihnen Jami (st. 1492), der eines seiner dichterischen Werke 'Ubaidullah Ahrar widmete (*Tuḥfat al-aḥrār*, ›Die Gabe der Freien‹); seine lyrische Dichtung verrät allerdings wenig von seiner engen Beziehung zur Naqshbandiyya. Sein hagiographisches Werk jedoch, die *Nafaḥāt al-uns*, ›Hauche der Vertrautheit‹, ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte dieses Ordens im 15. Jahrhundert, aber auch eine gute Zusammenfassung – aufgrund des Werkes von Abdullah-i Ansari – klassischer Sufi-Lehren. Doch die Hauptquelle für unsere Kenntnis von Khwaja Ahrars Tätigkeit ist die *Rashaḥāt 'ain al-ḥayāt*, ›Tropfen aus dem Lebenswasser‹ von Ali ibn Husain-i Wa'iz-i Kashifi, dem Sohn eines der elegantesten Prosaschriftsteller am Herater Hof. Jamis Freund und Kollege, der Minister, Dichter und Mäzen zahlreicher Künstler, Mir Ali Shir Nawa'i (st. 1501), gehörte ebenfalls der Naqshbandiyya

an. Er ist der größte Vertreter der chagatay-türkischen Literatur, die er am Hofe pflegte. Damit hatte der Orden unter seinen frühen Mitgliedern zwei hervorragende Dichter, welche die spätere persische und türkische Literatur tief beeinflußten und, wie Nawa'i, aktiv am politischen Leben teilnahmen. Mehr als zweihundert Jahre später spielten die Mitglieder der ›unkünstlerischen‹ Naqshbandiyya eine ähnliche Rolle in Indo-Pakistan.

Ein Mittelpunkt der Naqshbandi-Erziehung ist der schweigende *dhikr*, als dem lauten *dhikr* mit musikalischer Begleitung entgegengesetzt, der so viele Menschen in anderen Orden anzog. Die zweite wichtige Eigenheit ist *ṣuḥbat*, die intime Unterhaltung zwischen Meister und Jünger, die auf höchster geistiger Ebene geführt wird (vgl. N.387)[20]. Die enge Beziehung zwischen Meister und Jünger zeigt sich auch in *tawajjuh*, der Konzentration beider Partner aufeinander, die in der Erfahrung geistiger Einheit, in Wunderheilungen und vielen anderen Phänomenen resultiert (vgl. N 403). Man hat gesagt, die Naqshbandis begännen ihre geistige Reise dort, wo die der anderen Orden ende – der »Einschluß des Endes in den Anfang« ist ein wichtiger Teil ihrer Lehre, obgleich dieser Gedanke auf den frühen Sufismus zurückgeht.

Nicht lange Perioden der Abtötung, sondern seelische Läuterung, nicht Training der niederen Triebseele, sondern Erziehung des Herzens sind für die Naqshbandiyya-Methodik charakteristisch.

Herz ist der Name jenes Hauses, das ich erbaue,

sagt Mir Dard. Viele Mitglieder des Ordens haben bezeugt, daß sie absolut sicher waren, daß ihr Pfad mit seiner genauen

20. Für die Einstellung moderner Naqshbandis in der Türkei ist der Titel einer leider nur kurzlebigen Zeitschrift kennzeichnend: *Sohbet Dergisi* (1952–53). Hasan Lutfi Şuşuts *Islam tasavvufunda Hâcegan Hânedani* (1958) ist kürzlich von M. Holland ins Englische übersetzt worden; vgl. auch seine *Fakir sözleri* (1958). Ein umfassendes Werk über die Naqshbandiyya aus der Feder von Hamid Algar wird erwartet, und im Mai 1985 fand ein internationaler Kongreß zum Studium der Naqshbandiyya in Paris statt, dessen Vorträge hoffentlich veröffentlicht werden.

Einhaltung der religiösen Pflichten sie zu den ›Vollkommenheiten des Prophetentums‹ führen würde, während diejenigen, welche die superrogativen Werke und rauschhafte Erfahrungen vorzogen, bestenfalls die ›Vollkommenheiten der Heiligkeit‹ erreichen konnten.

Der Orden war zunächst äußerst erfolgreich in Zentralasien – so erfolgreich, daß er eine wichtige Rolle in zentralasiatischer Politik noch im 17. und frühen 18. Jahrhundert spielen konnte. In Indien gewann die Naqshbandiyya eine feste Stellung kurz vor 1600, d.h. nahe dem Ende von Akbars Herrschaft. Zu dieser Zeit zog Khwaja Baqi billah, ein nüchterner, aber inspirierender Lehrer, eine Anzahl von Jüngern an, die sich für ein gesetzestreues mystisches Leben interessierten und sich der die Grenzen verwischenden religiösen Haltung widersetzten, die in den Kreisen um Akbar vorherrschte.

Baqi billahs Jünger, Ahmad Faruqi Sirhindi (1564–1624), war dazu bestimmt, eine wichtige Rolle im indischen religiösen und zu einem gewissen Grade auch politischen Leben zu spielen[21]. Ahmad hatte in Sialkot studiert, das zur Moghulzeit ein Zentrum islamischer Gelehrsamkeit war. In Agra kam er in Kontakt mit Faizi und Abul Fazl, Akbars Lieblingsschriftstellern und engen Freunden, die jedoch bei der Orthodoxie ihrer ketzerischen Ansichten wegen einen schlechten Ruf hatten. Ahmad Sirhindi hatte, wie eine ganze Anzahl seiner Landsleute, auch eine Abneigung gegen die Schia, der die Herrscher im Dekkan angehörten und die am Moghul-Hof in den letzten Tagen Akbars und in der Regierungszeit Jahangirs (1605–27) immer wichtiger wurde, weil dessen intelligente Lieblingsfrau Nur Jahan Schiitin war. Der ständige Zustrom von Dichtern aus Iran in Indien während der Moghulzeit stärkte das Schia-Element beträchtlich, und so waren es die Schiiten, gegen die

21. Yohanan Friedmann, *Shaikh Ahmad Sirhindi* (1971), ist die erste umfassende Studie über diesen einflußreichen Mystiker, vgl. die Besprechung von A. Schimmel in WI NS XIV, 1973. B. A. Faruqi, *The Mujaddids Conception of God* (1952), und ders. *The Mujaddid's Conception of tauhīd* (1940) behandeln theologische Fragen; Aziz Ahmad, *Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi* (1961) gibt einen guten Überblick.

Ahmad Sirhindi seinen ersten Traktat schrieb, noch bevor er formell in die Naqshbandiyya initiiert war, d.h. vor 1600. Später wurde er eine zeitlang in Gwalior eingekerkert, aber nach einem Jahr, 1620, freigelassen. Vier Jahre später starb er.

Obgleich Ahmad Sirhindi eine Anzahl von Büchern geschrieben hat, beruht sein Ruhm vor allem auf seinen 534 Briefen, von denen siebzig an Moghul-Beamte gerichtet sind. Wie viele Briefe mystischer Führer waren sie für Zirkulation in weiteren Kreisen bestimmt, und nur wenige waren ausschließlich für seine engsten Freunde gedacht. Er äußerte in diesen Briefen Gedanken, die manche Verteidiger der Orthodoxie schockierten, wie aus einigen Schriften ersichtlich ist, die am Ende des 17. Jahrhunderts gegen seine Lehren verfaßt wurden. Die Briefe sind aus dem persischen Original ins Arabische, Türkische und Urdu übersetzt worden, und dank ihnen erhielt Ahmad die Ehrentitel *mujaddid-i alf-i thānī*, ›Der Erneuerer des zweiten Jahrtausends‹ (nach der *hijra*), und *imām-i rabbānī*, ›Der göttlich inspirierte Führer‹.

In moderner Zeit ist Ahmad Sirhindi im allgemeinen als der große Lehrer dargestellt worden, der die islamische Orthodoxie gegen die Ketzereien Akbars und seinen Nachahmer verteidigt hat, als der Führer, dessen Nachfahren Aurangzeb gegen seinen mystisch gesonnenen Bruder Dara-Shikoh unterstützen. Yohanan Friedmann hat zu zeigen versucht, daß sich dieses Bild erst nach 1919 in Abul Kalam Azads Werk entwickelt habe und dann eifrig von den indischen Muslimen, vor allem aber in Pakistan, ausgearbeitet worden sei. Es mag stimmen, daß Sirhindis direkter Einfluß auf das religiöse Leben der Moghuln nicht so stark war, wie seine modernen Anhänger behaupten; aber die Tatsache bleibt bestehen, daß die Naqshbandiyya, obgleich ein mystischer Orden, immer an der Politik interessiert war, weil sie die Erziehung der herrschenden Klasse als ihre Verpflichtung ansah. Wir können daher ruhig annehmen, daß Ahmads Nachfolger nicht unbeteiligt an der politischen Entwicklung waren, die auf seinen Tod folgte, und daß diese Situation bis 1740 andauerte.

Ahmad Sirhindi ist in erster Linie als Wiederhersteller der klassischen Theologie der *waḥdat ash-shuhūd*, ›Einheit der Schau‹ oder des ›testimoniellen Monismus‹ gepriesen worden, der dem – wie die Orthodoxen meinen – »degenerierten« System der *waḥdat al-wujūd* entgegengesetzt war. Doch das Problem kann nicht so übersimplizistisch zusammengefaßt werden. M. Molé hat Ahmads Theologie sehr gut interpretiert (MM 108–110); er erklärt das *tauḥīd-i wujūdī* als Ausdruck des *'ilm al-yaqīn*, und *tauḥīd-i shuhūdī* als Ausdruck des *'ain al-yaqīn*, d.h. daß das erstere die intellektuelle Erkenntnis der Einheit des Seins oder vielmehr des Nicht-Existierens von irgendetwas außer Gott ist, während im *tauḥīd-i shuhūdī* der Mystiker ›mit dem Blick der Gewißheit‹ die Einheit erfährt, aber nicht als ontologische Einheit von Mensch und Gott. Schließlich realisiert der Mystiker durch *ḥaqq al-yaqīn*, daß Einheit und Vielheit verschieden und doch in geheimnisvoller Weise verbunden sind. (Das *satori*-Erlebnis des Zen-Buddhismus entspricht dem genau: bei der Rückkehr vom Einheitserlebnis sieht er die Vielheit der Welt in verwandeltem Licht).
Sirhindi fand sich in Übereinstimmung mit 'Ala'uddaula Simnani, dem großen Kubrawi-Mystiker, der Ibn 'Arabis Theorien kritisiert hatte. Als guter Psychologe erkannte er auch die Realität des Zustandes berauschter Liebe an, in der der entrückte Mystiker nur noch die göttliche Einheit sieht. Aber solange er den Worten des göttlichen Gesetzes gehorsam ist, kann man seinen Zustand als *kufr-i ṭarīqa*, ›Unglaube des Pfades‹, beschreiben, aus dem er zur Nüchternheit zurückkehren kann, in der er sich wiederum der Subjektivität seines früheren Zustandes bewußt wird. Eine solche Neufassung von Theorien, die von den Sufis alter Zeiten ausgearbeitet worden waren, war vielleicht in einer Gesellschaft notwendig, in der die Dichter mystischer Neigung ständig von der Einheit aller Religionen sangen und sich ihres angeblichen Unglaubens rühmten. ›Rausch‹ ist – und hier sind wiederum klassische Gedanken entwickelt – die Station des Heiligen, während sich der Prophet durch seine ›Nüchternheit‹ auszeichnet, die es ihm

erlaubt, nach dem Erlebnis der Einheit zurückzukehren, um überall in der Welt Gottes Wort zu predigen: Prophetentum ist der Weg nach unten, ist die Seite der Wirklichkeit, die der Schöpfung zugewandt ist.
Eine der erstaunlichsten Theorien Sirhindis ist in der Tat seine Prophetologie. Er sprach über die beiden Individuationen des Propheten Muhammad, die körperliche und die engelhaft geistige, auf welche die beiden *m* in Muhammads Namen hinweisen *(mḥmd)*. Im Laufe des ersten Jahrtausends sei das erste *m* verschwunden, um Raum für das *alif*, den Buchstaben der Göttlichkeit, zu machen, so daß jetzt die Manifestation von *Aḥmad (aḥmd)* besteht, die völlig geistig und nicht mehr auf die irdischen Bedürfnisse seiner Gemeinde bezogen ist. In einem komplizierten Prozeß muß das neue Jahrtausend die »Vollkommenheiten des Prophetentums« wieder restaurieren. Es ist kein Zufall, daß die Verwandlung von ›Muhammad‹ zu ›Ahmad‹ zu dem Namen *Ahmad* Sirhindis überleitet und so diskret auf seine geheime Rolle als ›der gewöhnliche Gläubige‹ anspielt, der berufen ist, diese Vollkommenheit wiederherzustellen. Das paßt auch gut zu den Theorien über den *qayyūm*, den höchsten Repräsentanten und Agenten Gottes (Ahmad schrieb in einem seiner Briefe: ›Meine Hand ist ein Ersatz für Gottes Hand‹). Durch den *qayyūm* wird die Ordnung der Welt bewahrt; er steht sogar noch höher als der traditionelle höchste mystische Führer, der *quṭb*, und hält alles Geschaffene in Bewegung. Shah Waliullah, im 18. Jahrhundert, scheint ihn manchmal mit dem »Hauch des Erbarmers« gleichzusetzen, manchmal auch mit dem »Siegel der göttlichen Namen« oder mit der Allseele[22]. Der *qayyūm* ist von Gott erwählt, der ihm besondere Gnade erwiesen hat und, wenn wir den Naqshbandi-Quellen und vor allem der *Rauḍat al-qayyūmiyya* glauben, hat Ahmad Sirhindi behauptet, daß dieser höchste Rang in

22. Shah Waliullah, *Lamaḥāt*, Nr. 5. J. M. S. Baljon, der das *ta'wīl al-aḥādīth* von Shah Waliullah herausgegeben hat, wird in Kürze sein großes Werk über den indischen Denker vorlegen.

der Hierarchie der Wesen von ihm und dreien seiner Nachfolger eingenommen werde, beginnend mit seinem Sohn Muhammad Ma'sum.

Die *Raudat al-qayyūmiyya* ist gewiß kein solides historisches Werk[23]. Geschrieben zur Zeit des Zusammenbruchs des Moghulreiches, spiegelt es die Bewunderung einer gewissen Naqshbandi-Gruppe für den Meister und seine Familie wider; doch die Theorie muß ja auf bestimmten Äußerungen Sirhindis beruhen, und so wirft das Werk Licht, wenn nicht auf die Naqshbandiyya-Geschichte, so doch auf mystische Psychologie. Die Theorien über die *qayyūmiyya* werden jetzt gerade erst wissenschaftlich untersucht. Auch muß die Rolle der vier *qayyūm* für die Moghulgeschichte noch im Detail studiert werden. Es ist jedenfalls ein seltsames Zusammentreffen, daß der vierte und letzte *qayyūm*, Pir Muhammad Zubair (Ahmad Sirhindis Urenkel) 1740 starb, nicht lange nachdem Nadir Shah Delhi verwüstet und geplündert hatte. Die persische Invasion hatte das Moghulreich praktisch vernichtet, und nun verließ auch der »geistige Wächter« diese Welt...

Pir Muhammad Zubair war der geistige Führer von Muhammad Nasir 'Andalib, dem Vater von Mir Dard, dem die Urdu-Dichtung ihre frühesten und gleichzeitig schönsten mystischen Verse verdankt. Wieder einmal spielte die Naqshbandiyya eine entscheidende Rolle in der Entwicklung eines Gebietes, an dem die Gründer des Ordens nicht interessiert waren. Denn Mitglieder der Naqshbandiyya sind eng verbunden mit dem Aufkommen der Urdu-Literatur im Norden des Subkontinents.

Urdu, in der Frühform des südlichen Dakhni, war als literarisches Medium vielleicht zuerst durch Gisudaraz in Gulbarga zu Beginn des 15. Jahrhunderts verwendet worden. Es wurde

23. Abū'l-Faid Ihsan, *Raudat al-qayyūmiyya* ist nur in einem Manuskript der Asiatic Society of Bengal erhalten und kann sonst in einer Urdu-Übersetzung benutzt werden. S. M. Ikram, *Rūd-i kauthar* (1969) bespricht das Werk sehr kritisch. – Für die weitere Entwicklung dieser Strömungen innerhalb des indischen Islam s. A. Schimmel, *The Golden Chain of Sincere Muhammadans*. (1979)

dann im späteren 15. und 16. Jahrhundert von Mystikern in Bijapur und Gujerat weiterentwickelt. Neben volkstümlicher Dichtung, die leicht von den Analphabeten und Frauen behalten werden konnte, wurden mehrere Werke über mystische Theorien in dieser Sprache verfaßt, die bald auch für profane Dichtung verwendet wurde. Das erste klassische persische Werk, das in Dakhni-Urdu übersetzt wurde, war im 17. Jahrhundert 'Ainul Qudats *Tamhīdāt*. Die ekstatische Sufi-Dichtung in Dakhni Urdu wurde von dem liebesentrückten Siraj Aurangabadi in unvergeßlichen Versen zu ihrem Höhepunkt geführt.[24]

Etwa gleichzeitig wanderte der größte lyrische Dichter des Südens, Wali, nach Delhi. Das war 1707, im Todesjahr Aurangzebs – ein Datum, das das Ende der ruhmvollen Moghulherrschaft bezeichnet. Denn nun fiel Dunkel über die politische Szene; Thronwirren setzten ein: die ererbten Werte wurden zerstreut, die soziale Ordnung veränderte sich, und selbst die traditionellen Formen der Sprache und Literatur wurden nicht länger bewahrt. Wali schloß sich dem Naqshbandi-Führer Shah Sa'dullah Gulshan an, einem fruchtbaren persischen Dichter, der Musik liebte und durch seine Liebenswürdigkeit und Güte eine beachtliche Rolle in der Gesellschaft von Delhi spielte, die Poesie und Musik so goutierte. Gulshan war auch ein Freund Bedils (st. 1721), des einsamen Dichters, dessen bescheidenes Grab in Delhi nichts von dem Einfluß ahnen läßt, den seine persische Dichtung auf die afghanische und zentralasiatische, vor allem tajikische, Literatur ausgeübt hat. Obgleich Bedil offenbar keinem Orden angehörte, stand er ganz in der Tradition des mystischen Islam. Seine zahlreichen *mathnawīs* behandeln philosophische und mystische Probleme und verbinden bemerkenswerten Dynamismus mit dunkler Hoff-

---

24. Maulvi Abdul Haqq, *Urdū kī nashw ū numā meṅ ṣūfiyā-yi kirām kā kām* (1953) behandelt den Beitrag der Sufis zur Entwicklung der Urdu-Literatur. Für die Frühzeit im Dekkan s. R. Eaton, *Sufis of Bijapur* (1977), eine eindringende Analyse der verschiedenen Aspekte des indischen Sufismus und auch der Rolle der Sufis für die Literatur.

nungslosigkeit. Sein Lieblingswort ist *shikast*, ›gebrochen‹, ›Zerbrechen‹ – eine Haltung, mit der die Mystiker immer den Zustand ihres Herzens zu bezeichnen liebten. Bedils aus Poesie und Prosa gemischte Werke und seine Lyrik bieten große technische Schwierigkeiten für den Leser. Das Vokabular, die Symbole und Bilder, die ganze Struktur der Gedanken ist ungewöhnlich, aber außerordentlich anziehend. Die stilistischen Schwierigkeiten seiner Werke werden höchstens noch von denen der Poesie seines Landsmannes Nasir Ali Sirhindi (st. 1697) übertroffen, der später im Leben Mitglied der Naqshbandiyya wurde und den Stil einiger Dichter im 18. Jahrhundert beeinflußte, ohne jedoch irgendetwas zu den mystischen Lehren seines Ordens beizutragen.

Diese Tradition überaus verfeinerter, oft kaum zu enträtselnder persischer Dichtung war der Boden, dem Shah Sa'dullah Gulshan entstammte. Er entdeckte rasch die dichterische Kraft seines neuen, Urdu schreibenden Schülers Wali. Und in wenigen Jahren wurde es in Delhi modern, die bis dahin verachtete Umgangssprache, *rēkhta* oder *Urdu*, für dichterische Zwecke zu benutzen. In erstaunlich kurzer Zeit wurden vollendete poetische Werke in dieser Sprache geschrieben, die nun von den Dichtern gern statt des bis dahin üblichen Persischen verwendet wurde. So war der Zusammenbruch des Moghulreiches von einem Zusammenbruch der traditionellen poetischen Sprache begleitet. Denn nicht nur breitete sich das Urdu jetzt in der Hauptstadt aus, sondern Sindhi, Panjabi und Pashto entwickelten in den letzten Dekaden von Aurangzebs Herrschaft eigene Literaturen und blühten durch das ganze 18. Jahrhundert.

Man muß sich diese Lage vor Augen halten, um die Rolle der Naqshbandis in Delhi recht zu verstehen. Zwei der ›Säulen der

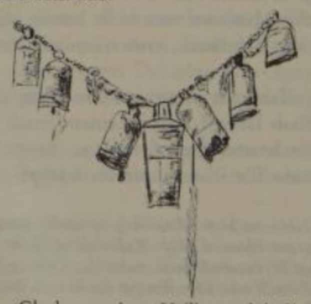
25. Marshall, *Mughals in India*, Nr. 800. A. Quraishi, *Mazhar Jānjānān* (1961), und ders. *Makātīb-i Mazhar Jānjānān* (1966), eine Ausgabe der Briefe des Dichters und Seelenführers. S. a. Schimmel, *Classical Urdu Literature* (1975) für die Rolle dieser Mystiker bei der Entwicklung der Urdu-Literatur.

Urdu-Dichtung« gehörten diesem Orden an: Mazhar Janjanan, der erfolgreiche Ordensführer und kämpferische Gegner der Schiiten, der im Alter von 82 Jahren von einem Schiiten ermordet wurde (1781)[25], und Mir Dard, der lyrische Dichter Delhis. Diese beiden Männer gehören ebenso in das Bild Delhis im 18. Jahrhundert wie Shah Waliullah (1703–62), der Verteidiger des wahren Glaubens, der in die Qadiriyya wie in die Naqshbandiyya initiiert war und dessen Gesamtwerk noch einer gründlichen Erschließung harrt[26]. Daß er von einem Schüler Mazhars angegriffen wurde, während andere ihn tief verehrten, zeigt, daß es auch in der Naqshbandiyya in Delhi mancherlei Strömungen gab. Es war Waliullah, der den Gegensatz zwischen *tauḥīd-i shuhūdī* und *tauḥīd-i wujūdi* zu überbrücken suchte, ebenso wie er versuchte, die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen als Ergebnis einer historischen Entwicklung ohne grundlegende Bedeutung zu erklären. Shah Waliullah wagte es auch, den Koran ins Persische zu übersetzen, so daß die Muslims das Heilige Buch richtig lesen und verstehen und seinen Worten entsprechend leben konnten – ein Unterfangen, das seine Söhne dann in Urdu fortsetzten. Er war auch mit dafür verantwortlich, daß der afghanische Herrscher Ahmad Shah Durrani Abdali nach Indien gerufen wurde, um die Sikh und Mahrattas zu bekämpfen, die in der verwickelten politischen Lage nach dem Tode Aurangzebs sich weitgehende Vorteile über die Muslime verschafft hatten. Gleichzeitig ist sein Werk der erste Versuch, eine islamische Sozialpolitik zu entwickeln.

Von Shah Waliullah geht die mystische Kette dann weiter zu seinem Enkel Shah Isma'il Shahid, einem fruchtbaren Schriftsteller in Arabisch und Urdu, und zu Sayyid Ahmad von Bareilly, die beide für ihren tapferen Kampf gegen die Sikh

26. A. Bausani, *Note su Shah Waliullah di Delhi* (1961); Aziz Ahmad, *Political and Religious Ideas of Shah Waliullah of Delhi* (1962). Die Shah Waliullah Academy Hyderabad, Sind, unter der Leitung Maulana Ghulam Qasimis veröffentlicht Werke über ihn (so das von G. N. Jalbani) und von ihm. S. a. Anm. 22.

bekannt sind, welche das ganze Panjab und Teile des nordwestlichen Grenzgebietes besetzt hatten. Der Urdu-Dichter Momin (1801–51), durch Heirat mit Mir Dards Familie verbunden, schrieb Gedichte zu Ehren der beiden genannten Reformer. Die politische Seite von Shah Waliullahs Werk hat zum Teil das moderne muslimische Leben im Subkontinent und die Haltung der Muslime gegenüber den Briten bestimmt. Seine Lehre hat in der Schule von Deoband bis heute überlebt, obgleich dort die starke mystische Tönung von Shah Walliullahs ursprünglichen Gedanken fehlt, die der Delhier Denker in komplizierter, eigenwilliger Sprache in seinen zahlreichen Werken niedergelegt hatte, wobei er seine eigene wichtige Rolle als »Vertreter des Propheten im Tadeln« hervorhob und sich einen außerordentlich hohen Rang in der religiösen Hierarchie zulegte.
Es würde lohnend sein, den Beziehungen zwischen den großen mystischen Führern in Delhi im 18. Jahrhundert im einzelnen nachzugehen. Shah Waliullah war sicherlich die stärkste und vielseitigste Persönlichkeit unter ihnen; doch scheint es ebenso interessant, einige Bemerkungen über Mir Dards Werk einzuflechten, weil er ein Vertreter fundamentalistischer Naqshbandi-Theologie war, deren Härte jedoch durch tiefe Liebe zu Musik und Dichtung gemildert wird. Erstklassiger Dichter und frommer Muslim, arbeitete er einige Naqshbandi-Lehren in recht origineller Form aus.



Glocken an einem Heiligengrab in Sind

Khwaja Mir Dard, ein ›Aufrichtiger Muhammadaner‹

> ...Und ich wurde aus diesem erregenden Zustand durch einzigartige Gnade und speziellen Schutz und besonderen Segen zur Station der vollkommenen Enthüllung und zur Wirklichkeit des Islam gebracht und wurde mit großer Nähe zur Ebene der Reinen Essenz – Hocherhaben und Heilig ist Sie! – begnadet und wurde durch die Ehre der Vollkommenheiten des Prophetentums und des reinen Muhammadanertums geehrt und wurde von den subjektiven Anschauungen über Einheit, Einigkeit und Identität zum vollkommenen Entwerden gebracht, und wurde beschenkt durch das Aufhören von Individualität und äußeren Spuren und wurde zu dem »Bleiben in Gott« erhoben; und nach dem Aufstieg ward ich zum Abstieg gesandt, und das Tor des göttlichen Gesetzes ward mir aufgetan...

So schreibt Khwaja Mir Dard von Delhi (1721–85), als er den mystischen Weg beschreibt, der ihn von seinem früheren Zustand des Rausches und poetischen Überschwangs zu der ruhigen, nüchternen Haltung eines »aufrichtigen Muhammadaners« führte.

Dieser geistige Weg ist nicht nur Mir Dard eigen; er erinnert an die traditionellen Naqshbandi-Theorien. Selbst Ahmad Sirhindi hatte in seinen Briefen von seinem früheren Zustand des »Rausches« gesprochen, bevor er mit der zweiten Nüchternheit, dem »Bleiben in Gott«, begnadet wurde. Und der »Weg abwärts« ist, wie wir sahen, mit den prophetischen Aktivitäten und Qualitäten verbunden.

Doch im Falle Dards ist es wert, solch eine Feststellung zu zitieren, weil er im allgemeinen nur als Meister kurzer, bewegender Urdu-Verse bekannt ist, als Künstler, der die erste echt mystische Dichtung in Urdu verfaßt hat. Kaum jemand hat seine zahlreichen persischen Prosawerke studiert, die von Versen unterbrochen sind und in denen er die Lehren der *ṭarīqa*

muḥammadiyya entwickelt, deren erster Eingeweihter er war. Dard war der Sohn von Muhammad Nasir 'Andalib (1697–1758), eines *sayyid* aus dem zentralasiatisch-türkischen Gebiet und Nachkommen von Baha'uddin Naqshband. Seine Mutter soll aus Abdul Qadir Gilanis Familie gestammt haben. Muhammad Nasir gab die Offizierslaufbahn der türkischen Aristokraten auf, um Derwisch zu werden; sein Meister war Sa'dullah Gulshan, ›Rosengarten‹, dessen Rolle für die Entwicklung der Urdu-Dichtung wir schon erwähnt haben. Zu Ehren seines Meisters wählte Muhammad Nasir *'Andalib*, ›Nachtigall‹, als seinen *nom-de-plume*, wie Gulshan seinen eigenen Namen zu Ehren seines Meisters Abdul Ahad *Gul*, ›Rose‹, ausgesucht hatte, der zu Ahmad Sirhindis Familie gehörte. Gulshan verbrachte seine letzten Lebensjahre im Hause Nasir 'Andalibs, wo er 1728 starb. 'Andalibs zweiter Meister war Pir Muhammad Zubair, der vierte und letzte *qayyūm* aus dem Hause Ahmad Sirhindis, und es war nach dessen Tode, daß er seine *Nāla-yi 'Andalīb*, ›Die Klage der Nachtigall‹ verfaßte, die er seinem Sohn Khwaja Mir, benannt *Dard*, ›Schmerz‹, diktierte. Das über 1600 Seiten (Großformat!) starke Werk ist eine sonderbare Mischung von theologischen, juristischen und philosophischen Abhandlungen im Rahmen einer allegorischen Erzählung, deren Faden sich oft verliert. Anekdoten und Verse, ausführliche Abschnitte über indische Musik oder Yoga-Philosophie kann man dort finden, und das Ende, in dem der Held ›Nachtigall‹ sich als der Prophet selbst enthüllt, ist von bewegender Zartheit und melancholischer Schönheit. Mir Dard hielt dieses Buch für den höchsten Ausdruck mystischer Weisheit, nur dem Koran an Heiligkeit nachstehend. Es war das Grundwerk für die Lehren des »Muhammadanischen Pfades«.

Denn Muhammad Nasir war um 1734 mit einer Vision des Prophetenenkels Hasan ibn Ali begnadet worden, der ihn in das Geheimnis des ›wahren Muhammadanischen Pfades‹ *(aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya)* eingeführt hatte. (Hasan ibn Ali wurde übrigens auch von der Shadhiliyya als ›erster Pol‹, *quṭb*,

angesehen[27]). Der junge Dard war der erste Jünger seines Vaters und verbrachte den Rest seines Lebens damit, die Lehre vom »aufrichtigen Muhammadanismus« zu verbreiten, die eine fundamentalistische Interpretation des Islam war, vertieft durch die mystischen und asketischen Techniken der Naqshbandiyya. Dard folgte seinem Vater 1758 als Leiter der Bruderschaft nach und verließ Delhi niemals, trotz aller Heimsuchungen, die die unglückliche Hauptstadt in der Mitte und gegen Ende des 18. Jahrhunderts befielen. Er unterwies eine Anzahl von Urdu-Dichtern, die sich in seinem Hause zu *mushā'iras* (Dichterwettstreit) versammelten, und war gleichzeitig ein fruchtbarer Schriftsteller in persischer Sprache.

Sein Hauptwerk, das umfangreiche *'Ilm ul-kitāb* (1770) bietet eine detaillierte Aufstellung aller seiner religiösen Ideen und mystischen Erlebnisse. Es ist eine Art geistiger Autobiographie, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der des ägyptischen Mystikers Sha'rani im 16. Jahrhundert aufweist. Im Grunde war Dards *'Ilm ul-kitāb* als Kommentar zu den hundertelf *wāridāt* gedacht, das sind kurze Gedichte und Prosastücke, die um 1750 auf ihn »herabgesandt« wurden; dann entwickelte es sich zu einem Werk mit 111 Kapiteln, deren jedes mit den Worten *Ya Nāṣir,* ›O Helfer!‹ beginnt und damit auf den Namen seines Vaters anspielt. Denn was immer er schrieb, war auf seinen Vater bezogen, mit dem er eine vollkommene Identifizierung erreicht hatte. Zwischen 1775 und 1785 verfaßte er die *Chahār Risāla,* vier stilistisch schöne geistige Tagebücher; jedes von ihnen ist in 341 Abschnitte aufgeteilt und entspricht damit dem Zahlwert des Wortes *Nāṣir.*

Als Dard sein letztes Buch vollendet hatte, war er gerade 66 Mondjahre alt, und da sein Vater in diesem Alter gestorben war und Gott ihm versprochen hatte, daß er seinem Vater in jeder Hinsicht gleichen würde, war er gewiß, daß er bald sterben würde. Er starb in der Tat kurze Zeit danach, am 11. 1. 1785.

Dards enge Beziehung zu seinem Vater ist die seltsamste Seite

27. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh,* S. 31 (Zitat von Mursi).

seines Lebens. Seine Liebe zu seiner Familie war gleichzeitig Liebe für den Propheten, da beide Eltern *sayyids* zu sein behaupteten und damit dem Propheten besonders nahe standen. Die traditionellen Sufi-Theorien betrachten den Shaikh als Vater des Jüngers; für Dard fielen beide Funktionen tatsächlich in Muhammad Nasir zusammen. Das führte ihn dazu, die Theorien von Aufstieg und Abstieg in besonderer Weise zu interpretieren. Er beginnt natürlich mit dem *fanā fi'sh-shaikh*, dem ›Entwerden im Shaikh‹, das zum ›Entwerden im Propheten‹ und ›Entwerden in Gott‹ führt; von dort beginnt der Abstieg. Dieser Abstieg, der im allgemeinen aus dem *baqā billāh* erklärt wird, wird von Dard folgendermaßen dargestellt:

> *fanā* in Gott ist Gott zugewandt, und *baqā* in Gott ist der Schöpfung zugewandt, und man nennt den vollkommensten Wanderer den, der tiefer als die anderen hinabsteigt und dann wieder fest im *baqā* im Propheten etabliert wird; und derjenige, der auf dieser absteigenden Linie ist, wird als vollkommener und erhabener bezeichnet als der, der sich noch auf dem Aufstieg befindet; denn das Ende ist die Rückkehr zum Beginn.
>
> Doch höher als der, der diesen Zustand erreicht hat, ist jener, der *baqā* in seinem Shaikh gefunden hat; denn er hat den ganzen Kreis vollendet. Dies ist der beschließende Rang, den Gott der Allmächtige den reinen Muhammadanern vorbehalten hat, während die anderen, trotz all ihrer Kraft, damit nicht geehrt werden können (IK 115–6).

Diese Erfahrung war aus Dards Beziehung zu seinem eigenen Vater geboren und konnte natürlich von niemand anderem geteilt werden.

Viele Kapitel im *'Ilm ul-kitāb* und in den *Risālas* sind den Problemen von Einheit und Vielheit gewidmet; wahres »muhammadanisches *tauḥīd*« bedeutete für ihn »Versinken in der Kontemplation Gottes bei gleichzeitiger Bewahrung der Zustände der Dienstbarkeit« (IK 609). Dard hat oftmals jene »unvollkommenen Sufis« angegriffen, die »in ihren unreifen Gemütern« behaupteten, Einheitsbekenner zu sein, sich aber in

einer Art Häresie verstrickt haben, nämlich im Glauben an die *waḥdat al-wujūd.* Die Vision des alles umfassenden göttlichen Lichtes – und Licht ist der passendste Name für Gott – ist das höchste Ziel, das der Mystiker erhoffen kann; es ist eine Schau, in der keine Zweiheit mehr besteht und alle Spuren von Unterscheidung und Eigenwillen ausgelöscht sind, die aber keine substantielle Einigung ist. Dauernder *dhikr,* Fasten und Gottvertrauen können den Menschen zu diesem erhabenen Zustand führen. Schöpfung wird gesehen als das Ausstreuen von Licht über Glasstückchen – ein Bild, das auch frühere Mystiker kannten.

> Gleichwie in den Stückchen eines zerbrochenen Spiegels die Eine Form reflektiert wird, so wird die Schönheit der wirklichen Einheit des Seins in den offenkundigen verschiedenen Rängen des Daseins gespiegelt… »Gott bringt euch aus der Dunkelheit zum Licht« (Sura 2/257), d.h. Er bringt euch, die ihr mögliche Wesenheiten seid, aus dem Nichtsein ins Sein (IK 217).

Doch Dard wußte sehr wohl, daß die pantheistische Formulierung ›Alles ist Er‹, die die Dichter so lieben, gefährlich und inkorrekt ist. Genau wie die früheren Meister seines Ordens sah er, daß »alles *von* Ihm ist« und – wie der Koran bezeugt – »Wohin immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht« (Sura 2/109). »Von jeder Form in diesem weltlichen Rosengarten pflücket nichts als die Rose der Schau Gottes«[28]. Er vermeidet nicht die traditionelle Bildersprache persischer Lyrik, wenn er den Herrn in einem Gebet anredet:

> Wir, von Deiner vollkommenen Schönheit hingerissen, sehen in allen Horizonten nichts als Deine offenkundigen Zeichen… Das Licht des Glaubens ist ein Zeichen der Koketterie von der Manifestation Deines Antlitzes, und die Finsternis des Unglaubens ist in Schwarz gekleidet vom Schatten Deiner Locken…[29]

28. *Ah-i sard* Nr. 192.
29. ebd. Nr. 96.

Dard hat die Theorien über das Göttliche, das in den verschiedenen Ebenen der Schöpfung reflektiert wird, ausgeführt – einer Schöpfung, die im Menschen gipfelt, dem Mikrokosmos, der die göttlichen Attribute widerspiegelt. Es ist der Mensch, der

> das Siegel der Grade der Schöpfung ist; denn nach ihm ist keine andere Art ins Sein getreten, und er ist das Siegel der Hand der Allmacht; denn Gott der Hocherhabene hat gesagt: »Ich habe ihn mit Meinen Händen geschaffen« (Sura 38/75). Er ist sozusagen das göttliche Siegel, das auf das Blatt der Möglichkeiten gesetzt ist, und der Größte Name Gottes ist aus dem Siegelring seiner Stirn leuchtend geworden. Das *alif* seiner Gestalt deutet auf Gottes Einheit hin, und die *tughrā* seiner Komposition, d.h. das absolut umfassende Bild seiner Augen, ist ein *h* mit zwei Augen, das auf die göttliche Selbstheit *(huwiyya)* hinweist. Sein Mund ist das Tor des Schatzes göttlicher Geheimnisse, das er zur Zeit des Sprechens öffnet; er hat ein Gesicht, das überall den Spiegel des Antlitzes Gottes hält, und er hat Augenbrauen, für die das Wort »Wir haben die Kinder Adams geehrt« (Sura 17/72) gültig ist... (IK 422).

Dard sagt deshalb auch in einem seiner bekannten Urdu-Verse:

> Obgleich Adam keine Schwingen hatte,
> hat er einen Platz erreicht, der nicht einmal den Engeln zukam[30].

Denn:

> Du schufst den Menschen für den Schmerz der Liebe –
> Für den Gehorsam hast Du Deine Engel!

Es ist dieser hohe Rang des Menschen, der ihn befähigt, durch die Stationen der Propheten bis in die Nähe Muhammads und damit zu der *ḥaqīqa muḥammadiyya*, dem ersten Prinzip der Individuation, aufzusteigen.

Wie eine Anzahl von Mystikern vor ihm ist Dard diesen Weg

30. *Urdu Dīwān*, S. 9.

gegangen, und seine geistige Autobiographie (IK 504–5) gibt eine Darstellung seines Aufstiegs – in Arabisch, wie immer, wenn er die tiefsten Geheimnisse des Glaubens enthüllt.

> Und Er machte ihn zu Seinem engsten Freund *(ṣafī)* und Seinem Statthalter auf Erden dank der Adamitischen Heiligkeit (vgl. Sura 3/31).
>
> Und Gott rettete ihn vor den Listen des niederen Selbst und von Satan und machte ihn zu Seinem Freund *(nājī)* dank der noahitischen Heiligkeit.
>
> Und Gott besänftigte das Herz der Gefühllosen vor ihm und schickte zu ihm Leute mit Melodien dank der davidischen Heiligkeit.
>
> Er machte ihn zum Herrscher über das Königreich seines Leibes und seiner Natur, durch offenkundige Macht, dank der salomonischen Heiligkeit.
>
> Und Gott machte ihn zu einem Freunde *(khalīl)* und löschte das Feuer des Zornes in seiner Natur, so daß es »kühl und freundlich« (Sura 21/69) wurde, dank der abrahamitischen Heiligkeit.
>
> Und Gott ließ seine natürlichen Leidenschaften sterben und schlachtete seine niedere Seele und befreite ihn von weltlichen Sorgen, so daß er von dieser Welt und was darin ist völlig getrennt wurde; und Gott ehrte ihn mit einem gewaltigen Schlachten (Sura 37/107) vor seinem milden Vater, und sein Vater legte ihm das Messer an die Kehle in einem der Zustände, da er, am Anfang seines Weges, nahe zu Gott gezogen war, mit der Absicht, ihn für Gott zu schlachten, und Gott nahm ihn freundlich an; und so ist er tatsächlich einer, der von Gott geschlachtet, aber in seiner äußeren Form heil geblieben ist, als sein Vater ihm die frohe Botschaft gab: »Wer noch keinen Toten auf Erden hat wandeln sehen, möge auf diesen meinen Sohn blicken, der durch mich lebt und durch mich sich regt.« In diesem Zustand erwarb er die Heiligkeit Ismails.
>
> Gott verschönerte seine Natur und seinen Charakter und

machte ihn beliebt und akzeptiert durch Seinen Geliebten (Muhammad). Er zog die Herzen zu ihm und warf diese Liebe – eine überaus starke Liebe! – zu ihm in seines Vaters Herz und lehrte ihn die Interpretation der prophetischen Traditionen dank der Heiligkeit Josephs (Sura 12/45).

Gott sprach zu ihm in Inspirationen, als Er rief: »Wahrlich, Ich bin Gott, lege ab die Schuhe« (Sura 20/12) »der Beziehungen zu beiden Welten vom Fuße deines Aufstiegs und wirf hinweg aus der Hand deines Wissens den Stock, mit dem du dich auf Dinge neben Mir stützest, denn du bist in dem Heiligen Tal« durch die Heiligkeit von Moses.

Gott machte ihn zu einem Seiner vollkommenen Worte und »blies in ihn von Seinem eigenen Geiste« (Sura 15/29, 38/72), und er wurde »ein Geist von Ihm« (Sura 4/169) dank der Heiligkeit Jesu.

Und Gott ehrte ihn mit der vollkommenen Umfassendheit, die das Ende der Vollkommenheiten ist, dank der Heiligkeit Muhammads, und er ward entsprechend dem Wort »Folget mir, so wird Gott euch von Seinem Geliebten lieben lassen«, – und er ward im Schleier des reinen Muhammadanismus verhüllt und entward im Propheten, und kein Name noch Spur blieb von ihm, und Gott enthüllte ihm seinen Namen ›Der Allumfassende‹ *(al-jāmi')* und half ihm mit Engelshilfe. Und er weiß durch Gabriels Hilfe ohne Vermittlung von in Büchern geschriebenen Wissenschaften, und er ißt mit Michaels Hilfe ohne äußere sekundäre Ursache, und er atmet durch Israfils Odem und löst die Teile seines Leibes und sammelt sie wieder in jedem Augenblick, und er schläft und erwacht jeden Tag und wird jeden Augenblick durch Azra'ils Anziehung zum Tode gezogen.

Gott hat ihn als vollkommene Person geschaffen, was Verstand, niedere Seele, Geist und Leib anlangt, und als Ort für die Manifestation aller Seiner Namen und die Manifestation Seiner Attribute; und wie Er ihn im allge-

> meinen zu Seinem Stellvertreter auf Erden für die Menschheit machte, so machte Er ihn auch zum Stellvertreter Seines Stellvertreters auf dem Teppich der Spezialisierung, um Seine Gnadenfülle im Ganzen und im Einzelnen zu vervollkommnen, und Er billigte für ihn den Islam äußerlich und innerlich (Sura 5/5) und ließ ihn auf dem Throne der Statthalterschaft seines Vaters sitzen, als Erbe und in Verwirklichung, und auf dem Sitze der Nachfolger Seines Propheten durch Bestätigung und göttlichen Erfolg.

Diese Beschreibung zeigt den Aufstieg Dards, bis er die engstmögliche Beziehung zum Propheten durch seinen Vater erreicht.

Viele Mystiker glaubten, mit dem Geiste eines der Propheten geeinigt zu sein, aber so wie die »Muhammadanische Wirklichkeit« die Seelen aller Propheten umfaßt, so realisierte Dard alle ihre verschiedenen Stadien in sich selbst. Der Name *al-jāmi'*, ›Der Umfassende‹, der ihm verliehen wurde, ist tatsächlich – nach Ibn 'Arabis Lehre – jener göttliche Name, der speziell für den Menschen als letzte Ebene der Emanationen bestimmt ist[31].

Dards Liste ist nicht so umfassend wie die der achtundzwanzig Propheten, die Ibn 'Arabi als *loci* spezieller göttlicher Manifestationen aufzeigt; sie entspricht auch nicht der Liste, die sein Vater erwähnt. Dort manifestiert Adam den göttlichen Willen oder die Schöpferkraft, Jesus das Leben, Abraham das Wissen, Noah die Macht, David das Hören, Jakob das Sehen und Muhammad die Existenz – d.h. die sieben Grundeigenschaften Gottes. Man könnte auch an die Liste denken, die der Kubrawi-Mystiker Simnani entwickelt hat, der die sieben Propheten mit den sieben *laṭā'if* oder geistigen Zentren des Menschen in Beziehung gesetzt hat: der Adam des menschlichen Wesens, mit schwarzer Farbe verbunden, ist die *qalabiyya*, der äußere formale Aspekt; Noah (blau) der Aspekt der *nafs*, der

31. S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*, S. 58.

niederen Seele; Abraham (rot) der Aspekt des Herzens; Moses (weiß) der Aspekt des *sirr*, des innersten Herzenswinkels; David (gelb) *rūḥī*, der geistige Aspekt; Jesus (leuchtendes Schwarz) *khafī*, das innerste Geheimnis; und Muhammad (grün) die *ḥaqqiyya*, der Punkt, der mit der göttlichen Wirklichkeit verbunden ist (CL 182). Nach diesen Theorien ist der Mystiker, der das Grün erreicht hat, nachdem er das leuchtende Schwarz durchschritten hat, der »echte Muhammadaner« (CL 193).

Dard hat keine solche Farbmystik entwickelt, aber seine Behauptungen sind auch so sehr aufschlußreich. Er wurde mit Auditionen begnadet, und er schreibt nieder (wiederum in Arabisch, »weil Gott mit Seinem Diener in der Sprache des Korans spricht«:

> Und Er sagte: »Sage: Wenn die Wirklichkeit mehr als das wäre, was mir enthüllt wurde, dann würde Gott es mir gewißlich enthüllt haben; denn Er, der Höchst-Erhabene, hat für mich meine Religion vollendet und Seine Gnade für mich vervollkommnet und für mich den Islam als Religion gebilligt, und wenn der Schleier geöffnet würde, so würde ich doch nicht mehr Gewißheit erlangen – Wahrlich, mein Herr besitzt gewaltige Gnadengaben« (IK 61).

Nach diesem Bericht über ein Erlebnis, in dem Dard geradezu als der wahre Nachfolger des Propheten eingesetzt wurde, fährt er fort, von den Namen zu sprechen, durch die Gott ihn ausgezeichnet hat. Er gibt eine lange Liste von »attributiven und relativen« Namen: neunundneunzig Namen sind ihm verliehen worden, den 99 Schönsten Namen Gottes und den 99 edlen Namen des Propheten entsprechend. Wir können nicht beurteilen, ob diese Namen eine Verhüllung seiner wirklichen Persönlichkeit bezwecken, oder ob sie Ausdruck einer Suche nach Identität sind, wie sie so oft in seiner Dichtung und Prosa anklingt. Man darf daran erinnern, daß auch sein Vater geneigt war, die Helden seines Buches mit langen Ketten wohlklingender Namen zu umgeben.

Nur wenige Menschen mögen diese geheimen Namen Dards und das umfassende theologische System gekannt haben, das hinter seinen kurzen Versen verborgen lag, die bald zur Lieblingsdichtung der Bewohner Delhis wurden.

> O Delhi, das die Zeit zerstört, verwüstet hat!
> Die Tränen fließen dort, wo sonst die Flüsse flossen,
> Die Stadt war einstmals gleich dem Angesicht der Schönen,
> Die Vorstädte wie Flaum auf der Geliebten Wangen[32].

Er betete für die unglückliche Bevölkerung, daß Gott den fremden Heeren nicht gestatten möge, die Stadt zu betreten – wie es zu seinen Lebzeiten immer wieder geschah. Es war aber sicherlich zu idealistisch, wenn er meinte, daß es besser für die verarmten, elenden Bewohner der Hauptstadt wäre, »dem Pfade Gottes und dem Muhammadanischen Pfad zu folgen, so daß sie die Rosen innerer Segnungen aus dem Rosengarten ihrer Gesellschaft pflücken und der ›Klage der Nachtigall‹ lauschen und seine Worte verstehen möchten«[33].

Einer seiner Biographen schreibt, daß »der Berg seiner Geduld Shaikh Farid Ganj-i Shakar (›Zucker-Schatz‹) wohl seine Finger vor Erstaunen wie Zuckerrohr hätte beißen lassen«; denn er verließ Delhi nie, ja, verließ offenbar noch nicht einmal jene Anlage, die ihm und seinem Vater von einer von Aurangzebs Töchtern geschenkt worden war.

> Warum sollte ich ausgehen? Es ist nur Zeitverschwendung; denn überall ist nichts offenkundig als Vernichtung in Vernichtung, und an jeder Stelle wird der Glanz von »Alles ist vergänglich außer Seinem Angesicht« (Sura 28/88) sichtbar[34].

Und so redet er den ewigen Geliebten, der sich ihm im Propheten und im Vater enthüllt hatte, an:

> Wenn wir von deiner Tür gegangen sind,
> Begreife dies: daß wir gestorben sind!

32. *Nāla* Nr. 140.
33. *Dard-i dil* Nr. 154.
34. ebd. Nr. 33.

Dards Leben war streng asketisch. Spätere Biographen haben besonders die langen Perioden seines Fastens hervorgehoben, und seine Familie, die er zärtlich liebte, nahm offenbar an diesem Fasten teil.

Es gab neben den rein religiösen Tätigkeiten nur zwei Dinge, die Dard genoß, und beide waren der strengen Naqshbandi-Praxis entgegengesetzt: Dichtung und Musik. Er kannte die klassische indische Musik gut und hatte zu seiner Verteidigung ein Büchlein über Musik geschrieben *(ḥurmat-i ghinā)*. Die *samā'*-Zusammenkünfte, die er mindestens zweimal im Monat hielt, waren in Delhi berühmt und selbst der Herrscher, Shah 'Alam II Aftab, kam manchmal dorthin. Die unschuldige Logik, mit der Dard seine Musikliebe verteidigt, erscheint uns etwas belustigend:

> Mein *samā'* ist von Gott, und Gott ist Zeuge, daß die Sänger von selbst kommen und singen, wann immer sie wollen – nicht daß ich sie rufe oder es für eine Art Gottesdienst halte, wenn ich ihnen zuhöre, wie andere das tun; aber ich weise so etwas auch nicht zurück. Jedoch tue ich es nicht selbst, und mein Glaube ist der der Meister (d.h. der Naqshbandiyya). Aber da ich nun einmal in dieser Heimsuchung durch göttliche Zustimmung gefangen bin – was kann ich tun? Gott möge mir vergeben; denn ich habe meinen Freunden kein Rechtsgutachten gegeben, daß dies erlaubt sein solle, und ich habe den mystischen Pfad nicht auf *samā'* gebaut, so daß die anderen Meister des Pfades, die absolut keine Ahnung von der Art der Modulation haben, dissonant werden und über mich all solche Melodien singen sollten, die man nicht singen darf, und in meiner Abwesenheit ohne Grund die Lippe des Tadels öffnen …[35]

Das heißt: Dard muß von anderen Sufis wegen seiner Musikliebe angegriffen worden sein; und es ist bedauerlich, daß wir noch so wenig über seine Beziehungen zu Shah Waliullah und

35. *Nāla* Nr. 38.

Mazhar Janjanan, den beiden anderen Naqshbandi-Führern von Delhi, wissen. Seine mystische Dichtung wurde offenbar ebenfalls von einigen seiner Kollegen mißverstanden, wie wir aus betrübten Bemerkungen schließen können, die in seinen späteren Werken verstreut sind. Aber er liebte es, zu schreiben: die Fähigkeit zu logischer und klarer Sprache war für ihn das göttliche Pfand, das dem Himmel und der Erde angeboten, aber nur vom Menschen angenommen worden war (Sura 33/72) – ein Pfand, das im Laufe der islamischen Theologie verschieden interpretiert worden ist. Dard dachte, daß »ein Gnostiker ohne Buch wie ein Mann ohne Kind ist, und ein absurdes und unzusammenhängendes Werk ist wie ein Kind mit schlechtem Charakter« (IK 592). Seine Bücher waren wirklich wie seine geliebten Kinder; und er war Gott dankbar, daß Er ihm sowohl innerliche wie äußerliche Kinder geschenkt hatte, deren er sich rühmen konnte. Sein Sohn mit dem Dichternamen *Alam*, ›Schmerz‹, war auch ein Poet, ebenso Dards jüngster Bruder *Athar*, ›Spur‹, der ihm in besonders inniger Liebe zugetan und praktisch sein zweites Ich war. Alle – beginnend mit Muhammad Nasir – sind in dem kleinen ummauerten Platz begraben, der einst an den weiträumigen Klosterbezirk angrenzte, jetzt aber inmitten einer Slum-Gegend Delhis liegt.

So bescheiden und sanftmütig Dard aus seinen Gedichten erscheinen mag, war er doch gewiß, daß seine literarische Tätigkeit der vieler anderer Mystiker und Dichter überlegen war. Er spürte, daß ihm »gleich der Kerze, die Zunge klarer Rede« gegeben worden war. Er betont oft, daß er niemals Dichtung auf Bestellung schrieb, sondern inspiriert wurde, so daß er seine Verse ohne jede Anstrengung niederschreiben konnte. Sein ganzes Werk ist eigentlich eine Interpretation jener Zeilen, die ihm offenbart worden waren; aber die Art, in der er seine einfachsten und reizendsten Verse im Rahmen mystischer Philosophie, mit einer von Ibn ʿArabi geborgten Terminologie erklärt, ist überraschend und – ehrlich gesagt – nicht gerade erhebend. Seine persische Dichtung folgt den traditionellen Mustern und überkommenen Bildern und ist gut

lesbar; aber sein Ruhm beruht hauptsächlich auf seinem kleinen Urdu-Diwan von kaum 1200 Versen, deren Zartheit nie übertroffen worden ist. Er singt von der Einheit der geschaffenen Dinge, wie sie der Mystiker erlebt:

In der Versammlung sind die Einzeldinge
der Welt nur eins,
denn alle Blätter einer Rose bilden zusammen eins.

Die Gartenbilder werden wieder aufgenommen, wenn sie auch nicht so strahlend sind wie in klassischer Zeit:

Von unsrer eigenen Erscheinung
in diesem Garten wir nichts wissen:
Nicht sehen ja mit eignen Augen
den eignen Frühling die Narzissen.

Nicht versteh' ich das Geheimnis
von des Lebens Glück und Sorgen:
Wessen denkend weint der Tau wohl?
Denn es lacht uns doch der Morgen!

Wohl hat sich der Duft der Rose
meinem Wesen ganz vermählt –
Ach, daß die verwehte Welle
auch des Morgenwinds ich bin!

Er spricht von der Fußspur in der Wüste oder in der Straße des Geliebten und vergleicht das Leben mit einem Eindruck im Wasser:

Wir wollten gern vor deinem Haus verweilen,
und unser Herz, der Fußspur gleich, nicht heben;
doch wie die Fußspur in der Wasserfläche
so flüchtig ist, so nichtig unser Leben!

Er gebraucht die Bilder von der »Fee in der Flasche« ebenso wie den »Tanz des Pfaus«; aber sein Lieblingsbild ist das des Spiegels. Er wußte, daß die Welt der Materie gebraucht wird, um den Glanz des reinen Lichtes widerzuspiegeln:



Kaiser Jahangir und der Sufimeister. Indien, um 1615. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Meine Trübe ist der Aufglanz-
Punkt des Lichterstrahls der Reinheit;
Wie sehr ich auch Eisen sein mag –
Stoff doch für den Spiegel bin ich…

Ständiges Gedenken poliert den Spiegel des Herzens, um Gottes verborgene Schönheit zu zeigen, jenen verborgenen Schatz, der sichtbar werden sollte. Und doch bleibt das »heilige Tal des absoluten Seins« unsichtbar hinter den Dünen der verschiedenen Individuationen, und der ermattete Wanderer erfährt, daß die Wüste der Absolutheit in immer neuen Begrenzungen gefangen ist.

Was ist all dies Leben? Es ist nur so weit wirklich, als Gott Sein Licht darauf fallen läßt; aber es ist wie ein Puppenspiel, wie ein Traum. Dards berühmtester Vers sagt es:

Ach, Tor du! – wenn wir sterben, wird dies bestätigt
werden:
Ein Traum war, was wir sahen; was wir gehört, ein
Märchen[36]!

Dard nimmt die prophetische Tradition auf: »Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie« – ein *ḥadīth*, das bei den Mystikern immer beliebt war. Rumi hatte die Menschen oft gewarnt, sich nicht wegen der Ereignisse in diesem Leben zu betrüben – warum sollte man über einen Schmerz klagen, den man im Traum spürt und der enden wird, sobald der Morgenglanz der Ewigkeit aufleuchtet? Rumi ist jedoch optimistischer als spätere Dichter – er spricht von dem freudevollen Vorgefühl jener Möglichkeiten, die sich vor dem Menschen auftun werden, wenn er wieder in seine ursprüngliche Heimat zurückkehrt – wie der Elefant, der von Indien träumte. In Dards Versen aber ist das Gefühl dieses traumgleichen Zustandes von Hoffnungslosigkeit erfüllt – was konnte ein Bewohner Delhis im 18. Jahrhundert noch vom Leben erwarten? Es ist ein Albtraum, unwirklich; und der Gebrauch des

36. Die zitierten Verse sind aus *Urdu Dīwān* S. 57; *Dīwān-i Fārsī* S. 45: *Urdu Dīwān* S. 49; ebd. S. 2.

Wortes ›Märchen‹ in dem ebenerwähnten Vers erinnert den Leser an die übliche Verbindung vom Schlaf mit den Märchen, die man den Kindern abends erzählt, wenn man sie zu Bett bringt. Erzählung und Schlaf sind seit den Tagen Omar Khayyams in persischer Dichtung immer verbunden gewesen. Dards Verse, die so zerbrechlich sind – wahre Juwelen von Versen –, sind doch länger lebendig geblieben als die meisten im 18. Jahrhundert geschriebenen Bücher. Und sie spiegeln die Lage in Delhi trefflich wider: Traum, Fußspuren, wandernde Dünen, ein Spiegelbild in fließendem Wasser, und dann wieder die Hoffnung auf die Schau des Geliebten, dessen unvergängliches Antlitz der Mystiker hinter all diesen vergänglichen individuellen Existenzen zu finden hofft. Dann wird er erfahren:

Gleich sind an Form und Gestalt
  Freude und Leiden: Die Rose –
nenn sie geöffnetes Herz,
  nenn sie gebrochenes Herz[37]!

Mystische Dichtung in den Regionalsprachen: Sindhi, Panjabi und Pashto

Wer sich in einem Dorf des Panjab aufhält, wird bestimmt jemanden finden, der ihm die alte Romanze von Hir Ranjha in der klassischen Form, die ihr gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Warith Shah gegeben wurde, vorsingt. Wenn er sich dann in das untere Industal begibt, wird er mit Genuß den bewegenden mystischen Sängen Shah Abdul Latifs von Bhit (1689–1752) und den glühenden Versen Sachal Sarmasts (st. 1826) lauschen, deren Melodien und Worte heute noch ebenso volkstümlich sind wie vor 150 Jahren.

Das Panjab und das Industal besitzen eine gemeinsame Tradi-

37. ebd. S. 41.

tion mystischer Volksdichtung[38]. Fast zur gleichen Zeit, im 13. Jahrhundert, ließen sich in den fruchtbaren Gebieten des heutigen Pakistan Mystiker nieder, die aus den zentralen Gebieten der islamischen Welt eingewandert waren – teilweise aus Furcht vor den heranrückenden Mongolen. Man schreibt zwar Fariduddin Ganj-i Shakar von Pakpattan einige mystische Verse im frühen Panjabi zu; aber verläßliche Traditionen führen für den Gebrauch der Regionalsprachen in Sind und im Panjab nur bis ins 15. Jahrhundert. Der Name eines Panjabi-Sufis im 16. Jahrhundert, Madho Lal Husain, wird von Dara-Shikoh in seinen *Ḥasanāt al-ʿArifīn* erwähnt. Dieser Husain (1539–93) hatte seine Liebe zu einem Hindu-Jüngling, Madho Lal, in Panjabi-Versen besungen, und seine Gedichte enthalten das traditionelle mystische Vokabular der Sehnsucht und der Hoffnung auf Entwerden. Aber er spielt auch auf volkstümliche Motive an, z. B. auf die Geschichte von *Hir* und *Sohni Mehanval* und scheint damit eine Tradition einzuleiten (oder vielleicht auch schon aus uns unbekannten Anfängen fortzusetzen), die für die regionale Dichtung beider Provinzen typisch ist, nämlich die Einführung von Volkssagen in den Kontext mystischer Gedanken. Husain ist zusammen mit seinem Geliebten in einem bescheidenen Grab nahe den Shalimar-Gärten in Lahore beigesetzt, und am letzten Sonnabend im März wird sein Gedächtnis mit dem sogenannten *Melā Chirāghān*, dem ›Lampenfest‹, gefeiert.

Ebenfalls im 16. Jahrhundert wanderte eine Gruppe von Mystikern aus Sind nach Burhanpur in Zentralindien aus (einer Stadt, die im 14. Jahrhundert in Erinnerung an Chishti-Heiligen Bur-

38. Lajwanti RAMAKRISHNA, *Panjabi Sufi Poets* (1938) ist die einzige größere Einführung in dieses Gebiet, vgl. aber die Besprechung von J. Fück in *OLZ* LXIII 1943, in der die zu stark hinduistische Interpretation mit Recht getadelt wird. Die Urdu-Biographien der Heiligen von Sind, dem Panjab und der Nordwest-Grenze von I'jaz ul-Haqq Quddusi sind fleißige Zusammenstellungen ohne größeren wissenschaftlichen Wert, aber nützlich. S. a. A. SCHIMMEL, *Sindhi Literature* (1974). Besonders in Sind erscheint ständig eine große Anzahl von Büchern und Artikeln über mystische Dichter und Traditionen.

hanuddin Gharib gegründet worden war) wo sie einen Zweig des Qadiriyya-Ordens gründeten; es wird berichtet, daß sie bei ihren *samā'*-Zusammenkünften Sindhi-Verse gesungen hätten. Von dieser Zeit an berichtet die eingeborene Sindhi-Tradition unzählige Geschichten von Heiligen, von denen viele auf dem Makli Hill nahe Thatta begraben sind. Makli ist der Tradition nach die letzte Ruhestätte für hundertfünfundzwanzigtausend Heilige, und ein interessantes persisches Buch, das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Mir Ali Shir Qani' verfaßt wurde, das *Maklīnāme*, erzählt zahlreiche Legenden über dieses Gräberfeld, das sich viele Meilen weit ausdehnt und vor dessen großartigen Bauten mystische Konzerte und Tänze fast täglich stattfanden[39].

Das Panjab und Sind sind sich in den Typen mystischer Literatur, die dort blühten, sehr ähnlich. Das kräftige, bäuerliche, sehr idiomatische Panjabi und das komplizierte, musikalische Sindhi – beides starke, ausdrucksreiche Sprachen, die durch die Zone des Siraiki verbunden werden – waren ausgezeichnete Medien, um mystische Gefühle, wenn auch nicht mystische Theorien, auszudrücken. Die mystischen Verse kreisen um das endlose Sehnen der Seele, um glühende Liebe, Sehnsucht nach dem Schmerz, der eine göttliche Gnade ist. Diese Themen wurden immer wieder in Versen gesungen, die aus dem indischen Erbe stammen – *dhōhas, kāfīs, wāy* –, nicht in der persischen Form des *ghazal* mit quantitierendem Metrum, sondern in indischen poetischen Formen, die eng mit der einheimischen Musiktradition zusammenhängen. Die Melodien wurden zum Teil aus der indischen Überlieferung übernommen, zum Teil auch von den mystischen Dichtern selbst auf der Basis klassischer und volkstümlicher Musik entwickelt.

Die alten Anklagen gegen den staubtrockenen Theologen, den *mollā*, die ein Standardmotiv der persischen und türkischen mystischen und quasi-mystischen Dichtung bilden, sind auch

39. Mir 'Ali Shir Qāni', *Maklināme*, (1967), analysiert von A. Schimmel, *Maklināme* (1983).

von den Mystikern im Nordwesten des Subkontinents wieder aufgenommen worden:

Bücher lesend, wieder lesend, urteilen die Muftis;
doch ohne Liebe sind sie unwissend geblieben, Herr!
Durch Lesen wird das Geheimnis Gottes nicht bekannt,
ein Wort der Liebe ist wirkungsvoll, Herr[40]!

singt ein Panjabi-Dichter des 18. Jahrhunderts. Solche Verse sprachen natürlich besonders die Landbewohner und die ungebildeten Massen an, die nun begriffen, daß auch sie, obwohl nicht so gelehrt wie die haarspaltenden *mollās*, durch Hingabe in Liebe eine hohe Stufe des geistigen Lebens erreichen konnten.

Die Bildersprache dieser Dichtung ist meist dem täglichen Leben der Landleute entnommen, dem Gartenbau und der Feldbestellung. Obgleich die Verse des ersten großen Dichters im Panjab, Sultan Bahu (st. 1692) (der seinen Namen erhielt, weil jeder Vers in seinem *Sīḥarfī*, ›Goldenen Alphabet‹, mit dem Ausruf *hū*, ›Er!‹, endet) nur Ideen entwickeln, die den früheren Sufis wohlbekannt waren, ist sein Stil doch erwähnenswert, weil er zeigt, wie die ländlichen Mystiker die Gedankenwelt des Sufismus darstellen. Der erste Vers seines Gedichtes lautet:

Alif: Allāh ist wie der Jasminzweig, den der Meister mir
ins Herz gepflanzt hat – o *Hu!*
Mit dem Wasser der Verneinung und Bestätigung bleibt
er nahe der Halsschlagader und überall – o *Hu!*
Er verbreitete inneren Duft, als er dem Blühen nahekam –
o *Hu!*
Möge der tüchtige Meister lange leben. – sagt Bahu –, der
diese Pflanze gepflanzt hat – o *Hu!*

Diese Zeilen sprechen vom Gedenken an den göttlichen Namen, den der Pir in das Herz des Mystikers gepflanzt hat. Das »Wasser der Verneinung und Bestätigung«, d.h. das *lā* und *illā* des Glaubensbekenntnisses, im *dhikr*, wird mit der

40. RAMAKRISHNA, *Panjabi Sufi Poets*, S. XXX.

Anspielung auf Sura 50/16 verbunden: »Er ist euch näher als die Halsschlagader.« So ist der Vers ein gutes Beispiel für die Bildersprache, die von jedermann in den Dörfern des Panjab und Sinds verstanden werden konnte.

In beiden Provinzen ist auch eine gewisse Vorliebe für das Motiv des Spinnens und Webens zu beobachten, was in einem Baumwolle anbauenden Gebiet ganz natürlich ist; der *dhikr* konnte daher mit dem Akt des Spinnens verglichen werden (und der summende Ton macht den Vergleich noch treffender). Ein solches ›Spinnen‹ kann das Herz in einen feinen, wertvollen Faden verwandeln, den Gott am Jüngsten Tag für einen guten Preis kaufen wird. Wer aber zu träge ist, zu spinnen, d.h. Gottes zu gedenken, wird am Festtag, das ist die Auferstehung, zu seiner Schande nackt dastehen. Ähnliche *charkhīnāma* sind schon früher aus Bijapur bekannt.

In beiden Provinzen sind auch Hymnen gedichtet worden, in denen die Meister der mystischen Orden gepriesen werden, vor allem Abdul Qadir Gilani, dessen Wundertaten oft gefeiert werden. Eines der ersten ›geographischen‹ Gedichte in Sindhi wurde ihm zu Ehren im 18. Jahrhundert verfaßt. Der Dichter beschreibt hier, wie sich sein Segen über eine lange Reihe von Städten und Ländern erstreckt, die er hübsch in stabreimender Form aneinanderreiht.[41] Besonders häufig aber treten Anspielungen auf Mansur Hallaj auf. Einige mystische Dichter haben ihr Gefühl der allumfassenden Einheit mit erstaunlicher Kühnheit ausgesprochen; der Sufi ist nicht länger Araber, Hindu, Türke oder Peshawari; und Hallaj und der Richter, der ihn verurteilte, Liebender und Theologe werden nur als die verschiedenen Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit dargestellt. Solche Verse haben eine Anzahl Interpreten – vor allem die Hindus, die diese Seite des indomuslimischen religiösen Lebens studiert haben – dazu geführt, zu glauben, daß hier

---

41. Der Verfasser, Jaman Charan, lebte im 18. Jahrhundert; sein Gedicht wurde oft nachgeahmt, s. N. A. Baloch, *Madāhūṅ ain munājātūṅ* (1959) Nr. 1.

die indische *advaita*-Mystik einen vollen Sieg über den islamischen Monotheismus errungen habe. Gleicherweise ist die Liebe zum Shaikh und der Versuch, in ihm zu entwerden – was zum traditionellen Sufismus gehört – als typische Liebe des Hindu-Mystikers zu seinem *guru* erklärt worden.

Zweifellos waren die indischen Sufis geneigt, Bilder und Formen von ihren Hindu-Nachbarn zu übernehmen; doch keiner der Mystiker im Panjab und in Sind hat die Liebe zum Propheten vernachlässigt, dessen Wunder immer wieder im ganzen Land in dichterischer Form erzählt werden. Selbst in schlichten Volksliedern, Rätseln oder Hochzeitsliedern wurden die traditionellen Wortspiele von *Aḥmad* und *Aḥad* wiederholt, und die Dichtung Shah Abdul Latifs enthält eine wunderbare Beschreibung des Propheten, dessen Hilfe für den Gerichtstag unter dem Bilde der Regenwolke, des Symbols göttlicher Gnade, erfleht wird.

Hochfliegende Beschreibungen Muhammads als des Vollkommenen Menschen, der gleich der Dämmerung zwischen dem göttlichen Licht und der Dunkelheit menschlicher Existenz steht, kann man in den theoretischen Werken mancher Sindhi Sufis lesen, z.B. bei dem Naqshbandi Abdur Rahim Girhori, der seinen missionarischen Eifer 1781 mit seinem Leben bezahlte. Die volkstümliche Verehrung des Propheten wurde damit theoretisch untermauert; die historische Persönlichkeit des Propheten aber verschwand fast völlig hinter dem Lichtschleier, den die Sufis von Sind wie in anderen Gebieten (z.B. Bengalen) um ihn woben.

Etwas Seltsames, das mehr für Sind als für das Panjab gilt, ist die Art, wie Hindus am muslimischen Ordensleben teilnahmen. Manche Heilige wurden von beiden Gemeinschaften beansprucht – so Shaikh Tahir, der von den Hindus Lal Udero genannt wird. Dieser Mystiker des 16. Jahrhunderts war einer der glühendsten Verteidiger der Einheit des Seins; er sah Gott »sogar in einem Kamel«. Hindus schrieben mystische Gedichte, in denen sie die Bildersprache der Muslime benutzten; sie verfaßten Loblieder auf den Propheten und sogar

ta'ziya für die *Muḥarram*-Klagefeiern der Schia-Gemeinden von Sind oder widmeten berühmten Sufi-Märtyrern tiefgefühlte Balladen. Auch spielten sie eine wichtige Rolle beim Studium des Sufismus, obgleich ihnen im allgemeinen ein wirkliches Verständnis für den Koran und die gesetzlichen Grundlagen der islamischen Religion fehlte, so daß sie alles im Lichte der Hindu-Philosophie zu erklären suchten.

Der Mystik im Panjab und in Sind ist auch die Verwendung von Volkssagen gemeinsam, an deren Helden mystische Erfahrungen exemplifiziert werden. Wir erwähnten schon den ersten bekannten Vertreter dieser Tendenz, Madho Lal Husain. Das Thema von *Hir Ranjha* wurde von Bullhe Shah ebenso wie von seinem jüngeren Zeitgenossen Hashim Shah von Amritsar für mystische Meditationen verwendet. Bullhe Shah (1680–1752) gilt als größter mystischer Dichter des Panjab; er lebte in Qasur in der Nähe von Lahore. Wie seine Zeitgenossen Shah Abdul Latif in Sind und Shah Waliullah, Mir Dard und Mazhar Janjanan in Delhi war er Augenzeuge der politischen Katastrophen, die mit kurzen Unterbrechungen seit dem Tode Aurangzebs 1707 den nordwestlichen Teil des Subkontinents heimsuchten. Und wie diese Mystiker fand auch er seinen Frieden in der inneren Welt der Liebe und Hingabe und sang seine mystischen Lieder, um sich und seine Freunde in Zeiten äußerer Leiden und Heimsuchungen zu trösten. Seine hinreißende Dichtung wurde so hoch geschätzt, daß man ihn den ›Rumi des Panjab‹ nannte. Außer seinen Panjabi-Gedichten hat Bullhe Shah eine Anzahl persischer Prosa-Traktate verfaßt, auch hier Mir Dard vergleichbar.

Die Geschichte von *Hir Ranjha* geht wahrscheinlich zurück auf ein historisches Ereignis im 16. Jahrhundert. Ranjha, Sohn eines Großgrundbesitzers im Gebiet von Sargoda, verliebte sich in Hir, die Tochter des Herrschers von Jhang. Trotz des väterlichen Verbotes treffen sich die Liebenden in den Feldern, bis Hirs Onkel sie entdeckt. Hir wird zunächst im Hause ihres Vaters eingesperrt und dann mit einem Rajputen verheiratet, kann aber einen Brief an ihren Geliebten schicken. Nach vielen

Verwicklungen und Heimsuchungen sterben die unglücklichen Liebenden. In einer Version werden sie von Hirs Familie vergiftet, in einer anderen verdursten sie in der Wüste auf ihrer Pilgerfahrt nach Mekka und werden so im Tode oder – das Lebenswasser trinkend – im ewigen Leben vereint.
Diese Geschichte ist von nahezu hundert Dichtern in Panjabi, Persisch, Urdu und Sindhi nacherzählt und auch mehrfach ins Englische übersetzt worden. Sie erhielt ihre klassische Form durch Warith Shah gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Da die Geschichte allen bekannt war, konnte der Dichter seine Helden kurze Verse rezitieren lassen, die dann mystisch ausgelegt wurden. Mohan Singh Diwana, der beste Kenner der Panjabi-Literatur und selbst ein Mystiker, hat die mystische Interpretation von *Hir Ranjha*, wie Warith Shah sie gibt, übersetzt[42].

Unsere Seele ist die tragische Heldin Hir,
unser Leib der Liebhaber Ranjha.
Unser geistiger Leiter ist der Yogi Balnath,
die fünf hilfreichen Heiligen sind unsere fünf Sinne,
die uns bei unseren Abenteuern unterstützen.
Wahrheit ist der Richter,
Unsere guten und schlechten Taten sind die beiden
Bootsfrauen, die für uns wirken,
Die Hirten im Walde sind die Schreiberengel, die
unsichtbar auf unseren Schultern sitzen.
Der geheimste Raum ist das Grab,
Saida Khera ist der Todesengel.
Der lahme Onkel Kaido ist der verfluchte Satan, der gern
zu Ungehorsam und Schande führt.
Hirs Freundinnen sind unsere Beziehungen und
Verpflichtungen, die uns binden.
Vernunft ist die Flöte, die uns die Musik der göttlichen
Weisheit kündet.

42. Mohan Singh Diwana, *An Introduction to Panjabi Literature* (1951). Die beste Einführung ist C. F. Usborne, *Hir Ranjha* (1966). Über die Verbreitung des Themas in den Literaturen des westlichen Subkontinents s. Hafeez Hoshyarpuri, *Mathnawiyāt-i Hīr Rānjhā* (1957).

Warith Shah sagt: Nur die können den Fluß überqueren,
die schweigend zum Herrn gebetet haben und immer
hingebungsvoll Seinen heiligen Namen rezitieren.

»Hir ist unsere Seele« – eines der wichtigsten Charakteristika der Sindhi- und Panjabi-Dichtung ist, daß die sehnsüchtige Seele immer als Frau dargestellt wird; dieser typische Zug in der indischen Sufi-Dichtung stammt aus dem Hinduismus (s. Anhang 2).

Der hervorragendste Meister volkstümlicher Sufi-Dichtung in Pakistan ist zweifellos Shah Abdul Latif von Bhit. Er ist nicht der erste in der langen Reihe der mystischen Sindhi-Dichter. Versuche, die mystische Erfahrung auf Sindhi auszudrücken, gehen mindestens ins 16. Jahrhundert zurück. Damals war Qadi Qadan von Sehwan (st. 1551) ein hervorragender Meister, von dem 1977 ca. 100 Verse entdeckt wurden; sie zeigen in ihrer Knappheit schon deutlich alle Besonderheiten der späteren Dichtung. Die Verse von Shah Latifs Ahnherrn Shah Abdul Karim oder die von Shah Inat im 17. Jahrhundert sind eng verwandt mit Latifs Dichtung. Ihre Sprache ist äußerst dicht, da die Sindhi-Grammatik höchst verwickelte Wortverbindungen erlaubt. Gruppen von Versen, die entsprechend den Regeln bestimmter volkstümlicher indischer Formen reimen, enthalten häufig einen Wechsel zwischen der Rezitation der Hauptverse durch eine Solostimme und der Wiederholung eines sogenannten *kāfī* oder *wāy* durch einen Chor; das *wāy* faßt im allgemeinen den Inhalt einer ganzen Versgruppe zusammen.

Shah Abdul Latif wurde in einer Familie von Mystikern in Hala, nahe dem heutigen Hyderabad/Sind, geboren[43], wo die mystischen Führer der Suhrawardiyya lebten – unter ihnen ist der Name von Makhdum Nuh im 17. Jahrhundert am bekanntesten. In seinen frühen Jahren durchwanderte Latif das Land

43. R. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit* (1940) ist eine ausgezeichnete Studie, obgleich der politische und soziale Aspekt stärker betont ist als der mystische und literarische. Motilal Jotwani, *Shah Abdul Latif* (1975) ist wichtig für die dichterische Kunst Shah Abdul Latifs, sonst aber zu stark vom Hindu-Standpunkt aus gesehen. S. a. A. Schimmel, *Pain and Grace*, Teil 2.

in Gesellschaft einer Gruppe von Yogis und scheint den heiligen Berg Hinglaj in Balochistan erreicht zu haben, der in der mystischen Sindhi-Dichtung oftmals als ›das Ziel‹ genannt wird. Er ließ sich dann in Bhit, nicht weit von seinem Heimatort, nieder, von einer Reihe von Schülern umgeben. Sein Grab in Bhit Shah ist eines der anziehendsten Heiligen-Gräber in der islamischen Welt. Das Gebäude, das mit den für Hala typischen blauen und weißen Fliesen in exquisiten Ornamenten bedeckt ist, strahlt Heiterkeit und Frieden aus. Die Säulen erinnern an sich eben öffnende große Blumen, und feines Fliesenwerk zwischen Holzschnitzereien ziert die Decke (wiederum typisch für Sind).

Wir wissen nicht viel über Shah Latifs äußeres Leben; seine Persönlichkeit spiegelt sich wider in den Gedichten, die unter dem Titel *Shāh jō Risālō*, ›Das Buch Shahs‹, gesammelt sind, das erstmals 1866 von dem deutschen Missionar Ernst Trumpp im Druck veröffentlicht wurde. Die *Risālō* enthält in den meisten Ausgaben dreißig Kapitel, *sur*, die nach ihren musikalischen Tonarten genannt sind; zusätzlich zu traditionellen indischen *ragas* wie *Kalyān* und *Sindhi Barvo* erfand Shah Abdul Latif auch einige neue Formen (wie *Samundi*). Donnerstags abends werden diese Weisen noch immer von einigen Derwischen gesungen, die nahe dem Grabe leben, aber Text und Melodien sind in ganz Sind bekannt[44].

Sie singen von der Einheit hinter der Fülle der Erscheinungen:

Er ist ganz erhaben hoch,
  Er, der tiefste Schönheitsglanz,
Er ist des Geliebten Bild,
  Er vollkommner Liebreiz ganz,
Er wird Meister, Jünger selbst,
  Er wird aller Träume Tanz,

44. Die beste Ausgabe ist die von Kalyan Adwani (1957), aber neuere Forschungen tendieren zu anderen Textsequenzen. Eine Urdu-Vers-Übersetzung stammt von Shaikh Ayaz (1963), eine englische Auswahl von Elsa Kazi gibt einen recht guten Eindruck (1965). Eine deutsche Auswahl von A. Schimmel, *Unendliche Suche* (1983).

Und aus aller Dinge Kranz
Wird Er uns bekannt.
Ist ein Schloß mit tausend Toren,
Fenster jenseits aller Zahlen –
Wohin ich den Blick auch wende,
dort seh ich den Herrn erstrahlen.

Und der Dichter wird zur liebenden Sklavin, die auf den Ruf ihres Meisters harrt:

Bald verriegelt er die Pforte,
bald tut er die Tür mir auf,
manchmal komm ich, komm vergebens,
dann ruft er zum hohen Orte,
bald ersehn' ich seinen Anruf,
bald sagt er geheim mir Worte,
Sieh, solch ein Wesen hat er, mein Freund.
Du ein Fürstensohn, Geliebter,
Ich in einer Dien'rin Kleid,
Ohne Ende will ich dienen,
steh gekreuzten Arms bereit,
Hab ich Eure Tür verlassen,
Freund, zu irgendeiner Zeit?
Wende den gütigen Blick doch,
Liebster! nicht ab von mir!

Manche der Surs sind aus den Volksballaden des Industales entwickelt, wie die über *Sassui Punhun, Sohni Mehanval, Omar Marui* und *Līlā Chanēsar.* Andere beschreiben die mystischen Gefühle oder den idealen Liebenden in traditioneller Terminologie, wie *Asā* und *Yaman Kalyān.* Wieder andere singen von dem Kamel, dem Symbol der niederen Seele, das auf der langen Reise zum Geliebten gezähmt wird. Oder sie beschreiben die Schifferfrau, die darauf wartet, daß ihr Mann mit reichen Schätzen von Ceylon zurückkehren soll; den verdorrten Baum in der Wüste, die Wildgänse oder den Meeresstrudel nahe Karachi. Oder der Dichter singt von einer Gruppe von Yogis, auf die er koranische Verse anwendet: ihre Knie (auf die man in der Meditation den Kopf legt) sind wie der

Sinai, Plätze der göttlichen Enthüllung; ihre Gesichter glänzen in göttlichem Licht.

Dieses Kapitel *(Rāmakalī)* ist sicherlich am interessantesten für den Religionshistoriker, weil es einen solch ausgesprochenen mystischen Synkretismus zeigt: es sollte aber zusammen mit dem Lob des Propheten in *Sur Sārang* oder mit den bitteren Klagen um Husains Tod in Kerbela in *Sur Kēdārū* gelesen werden.

Die Sindhi jedoch lieben am meisten jene Gedichte, in denen sich Shah Latif auf Volkssagen bezieht. Jeder kannte den Inhalt dieser Erzählungen, so daß der Dichter keine Einleitung zu geben brauchte, sondern sein Gedicht mit dem dramatischsten Augenblick beginnen lassen konnte, um dann die Gefühle der Heldin und die verschiedenen Schattierungen ihrer Seelenregungen im einzelnen aufzuzeigen – Hoffnung, Sehnen, Furcht, Vernichtung. Shah Latif hat die Schreie Sohnis in Dichtung übersetzt – Sohnis, deren Geliebter Mehanval auf einem Eiland im Indus seine Kühe weidet, und die jede Nacht ihrem Ehemann entflieht, um den Indus zu überqueren, damit sie Mehanval trifft, geleitet von den sternengleichen Augen der Kühe, wenn auch umgeben von Krokodilen und Gefahren aller Art. Eines Nachts aber ersetzt Sohnis Schwägerin ihr Gefäß aus gebranntem Lehm, das sie als eine Art Schwimmweste benutzt, durch eines aus ungebranntem Lehm, und die liebende Frau ertrinkt im Strom.

Und da ist Sassui, die Pflegetochter eines Wäschers, deren Schönheit Männer aus allen Teilen des Landes anzieht; selbst Punhun, der Fürst von Kecch in Balochistan, verliebt sich in sie und bleibt bei ihr. Sein Vater schickt einige Verwandte, die das Paar betrunken machen und Punhun entführen; als Sassui aus dem »Schlaf der Nachlässigkeit« erwacht, findet sie sich allein und beschließt, der Karawane nach Kecch zu folgen; doch sie kommt in der Wüste um, nachdem ihre Stimme nicht mehr die Stimme eines Weibes oder Vogels ist, sondern sich in die Stimme der Liebe selbst verwandelt hat. Sassui ist gewissermaßen das weibliche Gegenstück zu Majnun in der arabisch-persischen Tradition.



Wanderderwisch, Indien, frühes 17. Jahrh. L. A. Mayer Memorial Museum, Jerusalem

Da ist auch die Hirtin Marui, von dem mächtigen Herrscher Omar von Omarkot entführt, die, in seinem bunten Schloß gefangen, sich nicht mehr pflegt und so häßlich wie möglich zu werden sucht, um Omar abzuweisen, und die täglich auf eine Nachricht von ihrer Familie wartet, bis der Prinz sie endlich nach Hause schickt – Symbol der treuen Heimatliebe, wie auch der Sehnsucht der Seele nach ihrer ursprünglichen Heimat. Da ist auch Nuri, das Fischermädchen, die das Herz von Prinz Tamachi durch ihren zärtlichen Gehorsam gewinnt – eine Geschichte, die man historisch ins 15. Jahrhundert datieren kann, die aber den Duft der indischen Erzählung von der ›Maid mit dem Fischgeruch‹ trägt. Nuri ist das Muster der gehorsamen Seele, die wegen ihrer unablässigen Devotion durch die Liebe des mächtigen Herrn erwählt wird. Und man findet auch die Hindu-Geschichte von Sorathi, in der der König sein Haupt dem Sänger anbietet, der ihn mit herzzerreißenden Versen über göttliche Liebe und Hingabe begeistert[45]. Sagte nicht schon Rumi (– wie viele Hinweise auf wahre Initiation durch den Tod! –):

> Was bedeutet Kopfabschlagen? Im Heiligen Kriege die niedere Seele zu erschlagen (M III 2525).

Bei der Beschreibung der weiblichen Charaktere hat Shah Abdul Latif alles getan, um auch die feinsten Regungen und jeden Wechsel der Stimmung wiederzugeben. Sassui wandert einsam und hoffnungslos durch die Wüste und entdeckt schließlich (mit einem aus Rumis *Mathnawī* übersetzten Vers (M I 1741)), daß:

> Nicht nur die Durstigen suchen das Wasser,
> Das Wasser sucht auch die Durstigen.

Und inmitten ihrer qualvollen Wanderung wendet sich der Dichter plötzlich dem Motiv der ›inneren Reise‹ zu, jener Reise, durch die sie den verlorenen Geliebten in ihrem eigenen

45. Ernest Trumpp, *Sorathi. Ein Sindi Gedicht aus dem großen Divan des Sayyid Abd al-Latif* (1863) zeigt Trumpps Aversion gegen dieses ‚Zerrbild' von Religion, wie er es empfand.

Herzen finden wird – wie Majnun die wirkliche Laila nicht mehr brauchte, da er eins mit ihr geworden war, oder wie Rumi den verlorenen Shamsuddin in sich selbst fand. Sassui erreicht die höchste Einigung, indem sie »stirbt, bevor sie stirbt«. Marui wiederum wird der Muschel verglichen, die lieber vor Durst vergehen würde, als das sie umgebende Salzwasser zu trinken; eines Tages wird sie sich öffnen, um den Regentropfen zu empfangen, der in ihrem Schoß zur Perle werden soll. Die Verse der *Risālō* bestehen aus Wiederholungen, da sie aus Gesang entstanden sind. Manche Kritiker haben sie, verglichen mit klassischen (d.h. persianisierten) Metren und Vokabular, als ziemlich ungeschliffen bezeichnet oder finden, sie seien voller klingelnder Reime und Wortspiele (so Trumpp, der den Sufismus ohnehin gründlich verachtete). Shah Abdul Latif hat natürlich die ererbte Sprache der Sufis benutzt und hat selbst ausgesprochen, wieviel er Rumi verdankt; sein Werk kann daher ohne genaue Kenntnis der verschiedenen Ströme des Sufismus in Iran und in Indien nicht voll verstanden werden. In diesem Punkt sind die meisten Hindu-Interpreten, ja selbst ein so ausgezeichneter Gelehrter wie H.T. Sorley, ihm nicht ganz gerecht geworden.
Trotz seines starken mystischen Gefühls und seiner dichterischen Begabung zögerte Shah Abdul Latif doch, die Mysterien der göttlichen Liebe ganz zu enthüllen. Er spricht meist in Anspielungen, in schwierigen, undurchsichtigen Worten, verschlüsselten Ausdrücken. Diese Tendenz macht seinen Text ebenso schwierig wie anziehend; er führt den Leser – oder besser den Hörer – dazu, lange über einen Vers zu meditieren, der mehrfach mit kleinen, aber bedeutsamen Veränderungen wiederholt wird. Man könnte diese Verse am besten als Seufzer, als Herzschläge einer sehnsüchtigen Seele kennzeichnen.
Man erzählt, daß einmal ein Junge in das Kloster kam, von dem der Mystiker sofort sagte, »er werde eines Tages den Deckel von jenen Dingen heben«, die er geheimgehalten hatte. Der junge Mann war Sachal Sarmast (1739–1826), der ein Sufi-Dichter werden sollte, der nur Shah Latif nachsteht. Vielleicht

ist die Anekdote von dem Dichternamen abgeleitet, den Sachal in seinen persischen Gedichten benutzte, nämlich *Ashikār*, ›Offen‹. Sein Name *Sachal*, eine Verkleinerungsform von *sach*, ›Wahrheit‹, könnte eine Anspielung auf das Wort *ḥaqq*, ›Wahrheit‹, sein, wie es sich in Hallajs Ausspruch *anā'l-ḥaqq* findet, und der Name *Sarmast* deutet darauf hin, daß er ein ›berauschter‹ Sufi war – und das war er in der Tat!

Sachal Sarmast war ein vielseitiger Mystiker, der im nördlichen Sind ein einsames Leben führte; er schrieb in Sindhi, Siraiki, Urdu und Persisch, wobei er alles aussprach, was ihm in den Sinn kam, ohne über die Folgen nachzudenken. Wie seine Vorgänger nahm auch er die Volkssagen zur Grundlage seiner Verse und machte Sassui und Sohni zu seinen Heldinnen; doch arbeitete er die Themen nicht so detailliert aus wie Shah Abdul Latif. Seine persische und Urdu-Dichtung ist traditionell und konventionell; aber in seiner Muttersprache überwältigt ihn sein Gefühl, so daß er in kurzen, jubelnden Versen das Geheimnis der göttlichen Einheit singt, und in hymnischen Gedichten beschreibt er die Einheit des Seins in kühnen Worten, die oft an den Stil von Yunus Emre und anderen türkischen Volksdichtern erinnern.

Ich bin etwas und weiß nicht, o Schwestern, was ich bin!
Ich meine: vielleicht eine Puppe, vielleicht, dran sie
hängt, jener Faden,
Ein Ball in der Hand des Geliebten; vielleicht ein Joch,
schwer beladen;
Vielleicht bin der Palast ich, darin ein König sinnt,
Gar manche Dinge beredend, daß Kenntnis er neu
gewinnt.
Vielleicht bin ich ein Roß auch, das irgendein Reiter
lenkt,
Vielleicht die Woge des Meeres, die äußeres Sein
versenkt,
Vielleicht die Hennablüte, mit Röte ausgelegt,
Vielleicht auch eine Rose, die Duft im Haupte trägt;
Auch mag ich eine Quelle, gefüllt von der Wolke, sein,

In der die Sonne sich spiegelt und Mondes Widerschein.
Vielleicht auch der Widerschein Gottes bin ich von Anbeginn,
Der jenseits aller Worte – ... vielleicht, daß ich gar nicht bin[46]!

Lange Ketten von Anaphora werden verwendet, oftmals in Fragen: ›Wer ist...? wer ist...? wer ist...?‹ Wie alle Sufis liebte Sachal es, widersprüchliche Bilder einander gegenüberzustellen, um dadurch die allem unterliegende Einheit herauszuheben:

Er ist Abu Hanifa, und Er ist Hanuman,
Er ist der Koran, und Er ist die Vedas,
Er ist dies und Er ist das,
Er ist Moses, Er ist Pharao...

Wie viele Mystiker vor ihm, seufzte auch Sachal über die Heimsuchungen, die die Liebe bringt, und zählte die Namen derer auf, die wegen ihrer Gottesliebe zu leiden hatten:

Willkommen, willkommen seist Du – wohin willst Du mich bringen? Du willst wieder ein Haupt abschlagen!
Du hast Sarmad einen Tritt gegeben und ihn getötet; Du hast Mansur an den Galgen gebracht und Shaikh Attars Haupt abgeschnitten.
Und jetzt suchst Du den Weg hierher!
Du hast Zacharias mit einer Säge gespalten, Joseph in den Brunnen geworfen,

46. Sachal Sarmast, *Risālō Sindhi* (1958), S. 110.
47. ebd. S. 377. Sarmad wurde 1661 hingerichtet; das Schicksal Mansur Hallajs ist wohlbekannt, aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß 'Attar getötet wurde. Die islamische Legende, entwickelt aus christlichen Apokryphen, erzählt, daß Zacharias in einem hohlen Baum durchgesägt worden sei. Joseph im Brunnen ist ein Standardmotiv der Dichtung. Shams-i Tabriz wurde in der Tat ermordet. Shaikh San'an ist der aus 'Attars *Manṭiq ut-tair* bekannte Heilige, der seine Heiligkeit aus Liebe zu einer Christin aufgab. 'Inayat ist der Märtyrer von Jhok. Ja'far dürfte Ja'far *aṭ-ṭayyār* sein, der Vetter des Propheten, der 630 im Kampfe fiel; Hände und Füße wurden ihm abgeschnitten, und er flog ins Paradies, daher sein Beiname *ṭayyār*, der Fliegende. Karmal und Bilawal gehören der Sindhi-Tradition an.

> Hast Shams von den Mollas töten lassen; – Du pflegtest die Liebenden heimzusuchen.
> Du hast San'an den Brahmanengürtel umbinden lassen,
> Du hast Bullhe Shah hinschlachten, Ja'far im Meere ertrinken lassen,
> Du hast Bilawal ins Unglück gebracht, hast Inayat im Kampfplatz getötet, hast Karmal verurteilt...

Dieses Gedicht gibt einen guten Eindruck von den ›historischen‹ Kenntnissen, auf die sich ein Mystiker in einer abgelegenen Provinz der islamischen Welt berufen konnte, obgleich einige der Behauptungen nicht verifiziert werden können. Die Form selbst ist traditionell; Ruzbihan hatte einen ganzen Abschnitt in seinen *Sharḥ-i Shaṭḥiyāt* der Aufzählung der Heimsuchungen gewidmet, die über die Sufis kamen, beginnend mit den Worten: ›Hast du nicht gesehen, was die Leute des äußeren Sinnes mit Harith al-Muhasibi und Ma'ruf und Sari getan haben?‹ (B 37). Und dann geht er durch eine lange Liste von Sufis, die von den Theologen und dem Establishment angegriffen, verfolgt, ja sogar getötet wurden. Etwa gleichzeitig schrieb 'Attar lange Listen von Propheten als Modelle für das Leiden derer, die Gott am meisten lieben (MT 12, V 6). Rumi hat Gott angeklagt, Jonas und Abraham in Wasser und Feuer geworfen zu haben; Yunus Emre und die Bektashi-Dichter der Türkei lassen ähnliche Anklagen vernehmen, wenn sie das Schicksal der Märtyrer der Liebe in ihrer Dichtung erzählen. Man findet in einigen Litaneien von Sufi-Orden, vor allem in Nordafrika, lange Reihen von Namen leidender Sufis; und die Dichter stellten ihren geistigen Stammbaum auf, in dem sie alle Liebenden nannten, die im Laufe der Jahrhunderte von Gott heimgesucht und gequält worden waren[48].

Sachal ist der ›'Attar von Sind‹ genannt worden, und der Einfluß der Bildersprache 'Attars ist tatsächlich in seiner Dichtung deutlich. Das schließt auch seine glühende Liebe zu Hallaj ein, dessen Name hunderte von Malen in seinen Versen auf-

---

48. Dermenghem, *Le Culte des Saints*, S. 309.

taucht. Auch Shah Abdul Latif hatte auf Hallajs Schicksal angespielt, indem er in jedem Baum und in jeder Pflanze die Vision des leidenden Mystikers erblickte, der *anā'l-ḥaqq* rief und deshalb zum Tode verurteilt wurde. Die Generationen der Mystiker, die Sachal folgten, übernahmen diese Tradition, ausgenommen die Mitglieder der Naqshbandiyya, die für den Märtyrer-Mystiker wenig Sympathie aufbringen. Doch keiner der späteren mystischen Dichter kann es Sachals glühender Dichtung gleichtun; er ist ein kraftvoller Dichter, und der Rhythmus, die Energie, mit der er sein tiefes Sehnen und seine Liebe ausdrückt, verleihen seinen Versen eine fast magische Qualität.

Im Panjab wurde das literarische Erbe des Panjabi nach 1800 von den Muslimen selten weitergeführt, obgleich Volkspoesie und eine Reihe mystischer Traktate in Panjabi geschrieben und veröffentlicht worden sind, einschließlich einer teilweisen Übersetzung von Rumis *Mathnawī*. Als literarisches Medium wurde die Sprache fast ausschließlich von den Sikh verwendet, während die Panjabi-Muslime meist Urdu benutzten, um höhere Gedanken auszudrücken, obgleich sie immer die schlichten mystischen Balladen und Verse in ihrer Muttersprache gern gehört haben und noch hören.

Das Siraiki dagegen hat in dem Dichter Khwaja Farid in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen recht interessanten Volksdichter hervorgebracht, dessen Werk im Gebiet von Multan-Bahawalpur sehr populär ist.

Das Sindhi blühte nach der britischen Besetzung von 1843; denn nachdem 1852 ein neues, praktischeres arabisches Alphabet für die Sprache eingeführt war, entstand eine bedeutende Literatur, die auch mystische Dichtung und Prosa einschloß. Das Land war immer stolz auf sein mystisches Erbe. Hatte nicht Diwan Gidumal, der Minister der Kalhora-Fürsten, dem Eroberer Nadir Shah (1739) den kostbarsten Schatz, den Sind zu bieten hatten, gegeben – nämlich den Staub einiger Heiligengräber? Die Provinz brachte stets Mystiker hervor, die entweder Persisch oder in ihrer Muttersprache schrieben; unter

ihnen nennen wir Bedil von Rohri (st. 1872) als besonders fruchtbaren, wenn auch nicht erstklassigen Schriftsteller in fünf Sprachen.

Der Einfluß gewisser mystischer Führer im unteren Industal am Ausgang des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, vor allem aber zwischen den beiden Weltkriegen, machte sich auch auf der politischen Szene bemerkbar. Man kann hier an die Aktivitäten der *ḥurr*, der ›Freien‹, denken, der absolut gehorsamen Jünger des *Pir Pagaro*. Diese Elite-Truppe war zunächst als Hilfstruppe für Ahmad Brelwis Kampf gegen die Sikh (1829–31) zusammengestellt worden und nahm später, vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren, am Kampf gegen die Briten teil – allerdings mit Mitteln, die man nicht gerade als mystisch, nicht einmal religiös bezeichnen kann. H. Lambricks glänzendes Buch *The Terrorist* erzählt die Lebensgeschichte eines dieser seinem Meister völlig ergebenen *Hurr* aufgrund authentischer Quellen. Auch im indisch-pakistanischen Krieg von 1965 haben die *ḥurr* eine kleinere, diesmal aber nicht destruktive, Rolle gespielt[49].

Es war nicht das erste Mal, daß mystische Führer in Sind oder sonst in der islamischen Welt sich mit Politik oder sonstigen sozialen Reformen beschäftigten. Ein interessanter Fall in Sind ist der Shah Inayat Shahids von Jhok, nicht weit von Hyderabad (sein Name kommt in Sachals Litanei vor)[50]. Sein Lebenswandel, seine Geistigkeit und Gerechtigkeit zogen viele Menschen an, nicht nur Sufi-Jünger, sondern auch, wie die Quellen sagen, Sklaven und Farmer aus den benachbarten Dörfern. Die Sufi-Shaikhs und die Großgrundbesitzer verloren dadurch zahlreiche Jünger und Arbeiter, während das Kloster von Jhok blühte. Nach einem ungerechtfertigten Angriff auf Jhok, der von den Sayyids von Bulrri geführt wurde, wurde eine beacht-

49. Vgl. Mayne, *Saints of Sind*. H. T. Lambrick nahm als britischer Beamter am Kampf gegen die Hurr teil.

50. A. Schimmel, *Shah 'Ināyat of Jhōk* (1969) behandelt die Überlieferung über diesen Heiligen.

liche Menge Land an die Anhänger Shah Inayats verteilt. Ob und wie weit Shah Inayat wirklich etwas wie eine Landreform im modernen Sinne beabsichtigt hat, kann man aus den Quellen nicht feststellen. Sie sind meist unfreundlich, während die positiven Wertungen stark mit legendären Zügen vermischt sind. Jedenfalls wurde der fromme Mystiker der Verschwörung gegen den Moghul-Thron angeklagt; das war die einfachste Methode der Verleumdung, da der Thron nach dem Tode Aurangzebs ohnehin dauernd in Gefahr war. Große Heere wurden gegen Jhok gesandt, das nach viermonatiger Belagerung fiel; Shah Inayat wurde im Januar 1718 hingerichtet. Sowohl Hindus wie muslimische Bewunderer haben ihn gepriesen oder seinen Märtyrertod beklagt; unter ihnen ist der Suhrawardi-Mystiker Janullah von Rohri, einer der besten persischen Dichter in Sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Mystische Spekulationen blühten im Industal wie überall sonst. Doch veränderte ein starker Einfluß der Naqshbandiyya das geistige Klima im südlichen Sind zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein wenig; damals unternahmen es Makhdum Muhammad Hashim von Thatta und seine Verwandten, alle die Sufis anzugreifen, die mehr die emotionale Seite der Religion, wie etwa Tanzversammlungen auf Makli Hill, pflegten. Die Naqshbandis versuchten durch ihre literarische Aktivität eine nüchternere Lebensanschauung zu propagieren. In den gleichen Jahren, da Shah Abdul Latif seine bewegenden Verse sang, wurden von den gelehrten Naqshbandi-Familien in Thatta Korankommentare und Prophetenlegenden in Sindhi verfaßt. Ein Mitglied dieser Familien, Mir Ali Shir Qani‘ (st. 1789) sollte der führende Historiker des unteren Sind werden; seine persischen Werke sind zum großen Teil noch unveröffentlicht, obgleich sie Schatzkammern von Informationen über das mystische und kulturelle Leben seiner Heimat sind.

Ein anderer Zweig der Naqshbandiyya ließ sich in dem ehemals der Suhrawardiyya zugehörigen Lunwari nieder; Muhammad Zaman I. gehört zweifellos zu den interessantesten Persönlich-

keiten im religiösen Panorama des Industales im 18. Jahrhundert.

Mit oder ohne Naqshbandi-Reform jedoch blieb die Mehrheit der Bevölkerung bei ihrer Heiligenverehrung, die sich auch in hunderten von schlichten Volksliedern und Versen niedergeschlagen hat. Und der übertriebene Kult an einem Heiligengrab ist zum Thema einer der besten modernen Kurzgeschichten in Sindhi geworden. Die Spannung zwischen der Armut der Massen und dem an den Schreinen angesammelten Reichtum ist in der Tat ein ausgezeichnetes Thema für soziale und religiöse Kritik. Aber das gilt nicht nur für Sind, sondern auch für andere Teile der islamischen Welt[51].

Auch die anderen Provinzen im Subkontinent entwickelten eine eigene mystische Literatur. Die wichtigste Periode der Pashto-Literatur im nordwestlichen Grenzgebiet liegt etwas eher als die im Panjab und Sind, nämlich noch während der Regierungszeit Aurangzebs.

Schon Akbar hatte gegen eine mystisch-freiheitliche Bewegung zu kämpfen, die Roshaniyya, die nach ihrem Gründer Bayezid Ansari, dem *Pīr-i rōshan*, dem ›leuchtenden Meister‹ (st. 1585), benannt ist. Er war der erste, der persische Metren für seine Muttersprache verwandte, und sein *Khair ul-bayān*, ein Traktat in Reimprosa, kann als Beginn der eigentlichen Pashto-Literatur angesehen werden. Pir-i Roshans mystische Theorien, die die Einheit des Seins verteidigten, wurden etwas später von Akhund Darwaza angegriffen, einem orthodoxen Prediger, und Pir-i Roshans Söhne wurden im Indus nahe Attock ertränkt. Doch es scheint, daß seine mystische Bewegung unter der Oberfläche weiterlebte; denn einer der führenden Dichter der späteren Aurangzeb-Periode, d.h. zu Beginn des 18. Jahrhunderts, war Mirza Khan Ansari, ein Nachfahre Bayezid Ansaris, dessen Dichtung in vieler Hinsicht den Versen der enthusiastischen Sindhi- und Panjabi-Mystiker ähnelt. Wie sie

51. Jamal Abro, *Munhuṅ kārō*, übersetzt von A. Schimmel, ‚Geschwärzten Gesichts', in der Anthologie *In der Palmweinschenke* (1966).

verwendete auch er die Form des *Siḥarfī*, des ›Goldenen Alphabets‹, um seine Lehren zu verbreiten, und eines seiner Gedichte hätte die vorhin zitierten Zeilen Sachals inspirieren können:

Wie soll ich sagen, was ich bin?
Nicht-seiend ich und seiend bin.
…Manchmal Atom im Sonnenglanz,
Manchmal ich eine Welle bin.
…Vier Elementen bald verwandt,
Bald Wolke ich am Himmel bin…
Für Fromme bin der Honig ich,
Für Ungläub'ge der Dorn ich bin.
Ich bin mit allen, überall,
Ohn' Fehler, makellos ich bin[52].

Im ganzen zeigt die Bildersprache der frühen Pathanenmystiker persisches Erbe. Das ist besonders deutlich im Fall von Abdur Rahman, zärtlich Rahman Baba genannt, einem Chishti-Mystiker, der zu Aurangzebs Zeit lebte (er starb 1709) und im allgemeinen als bester mystischer Dichter in Pashto angesehen wird. Er soll ein zurückgezogenes, einsames Leben geführt haben, und seine Dichtung spiegelt eine Trauer und ein asketisches Gefühl wider, die sonst in der mystischen Dichtung dieser Zeit nicht zu häufig sind. So wird auch sein Jahrestag Ende April meist in feierlicher Weise begangen; an seinem bescheidenen Grabmal in dem baumbestandenen Friedhof nahe Peshawar sitzen einige wenige Musikanten, wie es an Chishti-Gräbern üblich ist. Manchmal scheint es, als habe Abdur Rahman sorgfältig die Werke seines großen Landsmannes Sana'i studiert; denn seine asketischen Verse, seine Klage über die Vergänglichkeit der Welt (ein Thema, das man häufig in der mystischen Dichtung der Pathanen findet), haben vieles gemeinsam mit dem lehrhaften, etwas trockenen und doch sehr anziehenden Stil des großen mittelalterlichen Dichters von

52. Eine gute Anthologie ist noch immer H. G. Raverty, *Selections from the Poetry of the Afghans* (1862).

Ghazna. So etwa seine Zeilen über die Auferstehung und die Notwendigkeit, sich darauf vorzubereiten:

Da man morgen mit den gleichen Eigenschaften
  auferstehen wird,
Möge Gott niemandem übles Wesen geben in der Welt,
Denn das wird für ihn nach dem Tode zu ernten sein,
Was er auf dem Felde dieser Welt gesät hat[53].

Mit einem für die Bewohner Afghanistans typischen Bilde vergleicht Rahman Baba das Vergehen des Lebens dem wandernden Sand, dem *rēg-i rawān*. Wahrscheinlich kannte er die Verse Omar Khayyams oder die zahlreichen im gleichen Stil geschriebenen Vierzeiler; jedenfalls klagt auch er, daß das Geschick ein Töpfer sei, der forme und zerbreche, so daß die ganze Erde aus Schädeln bestehe, manche von Königen, manche von Sklaven... Und wieder in voller Übereinstimmung mit den frühen Sufis, die auf die Psalmen aller Geschöpfe lauschten, ohne sich mit ihnen zu identifizieren, preist Abdur Rahman Gott, dessen schöpferische Kraft in dieser Welt und all ihren Wundern erschaut werden kann:

Vor Ihm wirft sich die Erde betend nieder,
Der Himmel beugt sich im Gebet vor Ihm.
Anbetend steht vor Ihm der Baum im Walde,
Ein jedes Gras ist Zunge Seines Lobs... –
Sein Lob verkündet jeder Fisch im Wasser,
Im Hain singt jeder Vogel Seinen Preis...[54]

Die Persianisierung des Pashto wurde noch deutlicher, nachdem Abdul Qadir Khattak einige Werke Sa'dis und Jamis in seine Muttersprache übersetzt hatte. Sein Vater Khushhal Khan Khattak (st. 1689), der Krieger-Dichter der Pathanen, schrieb manchmal Verse mit mystisch-lehrhaftem Ton.

Auch Ahmad Shah Abdali Durrani, der Nachfolger Nadir Shahs von Iran, der mehrfach in Nordwest-Indien einfiel, weil er zu Hilfe gegen die Sikh und Mahrattas gerufen wurde, war

53. Raverty, l.c. S. 16.
54. ebd. S. 47ff.

ein Dichter in Pashto. Wahrscheinlich in seiner Zeit – der Mitte des 18. Jahrhunderts – lebte ein Dichter, der ebenfalls mystische Lehren auf Pashto wiederzugeben suchte. Es war Khwaja Muhammad Bangash, wie Rahman Baba ein Mitglied der Chishtiyya, dessen Verse einen ähnlichen Geist wie die Rahman Babas atmen. Er hat aber auch auf den *dhikr* und die Atemregulierung angespielt, die so wichtig für den fortgeschrittenen Sufi ist:

> Jeder Atemzug ist eine Perle und Koralle von
> unschätzbarem Wert –
> Sei deshalb aufmerksam und hüte jeden Atemzug gut[55]!

Es wäre lohnend, die mystische Dichtung in Pashto näher zu studieren, und wahrscheinlich würde sich der Eindruck verstärken, daß die Bewohner der afghanischen Grenzberge selten so überschwengliche, hinreißende Liebeslieder und poetische Seufzer verfaßten wie die Sindhi- und Panjabi-Mystiker, sondern im ganzen einer etwas nüchterneren Linie im Sufismus folgten, die mit der einst in Ghazna entstandenen Tradition übereinstimmt. –

Ein reiches Erbe mystischer Volksdichtung findet sich in Ost-Bengalen, und wiederum sind es die Volkslieder – die sogenannten *marifati* – die von ungewöhnlicher Schönheit, Zartheit und Musikalität sind. In einem so wasserreichen Land erscheint Muhammad, der mystische Führer, als der Schiffer, der die Seele sicher ans andere Ufer bringt. Die Bilder besitzen eine sanfte, melodiöse Qualität – Wasserhyazinthen und kleine Wellen werden hier zu Symbolen der Seele, und die Welt wird zu einer »Stadt von Spiegeln«, in der endlose Wasser ohne Ausweg das Dorf umgeben:

> O Allah, sei mir gnädig;
> Ich hab niemand als Dich, Dir zu klagen,
> Ich hab niemand als Dich, Dir zu sagen:
> Ruhelos grämt sich mein Herz,

55. ebd. S. 337. Für Übersetzungen aus den Volksliteraturen s. a. A. Schimmel, *Gärten der Erkenntnis* (1983).

wie die zitternden Wellen des Meeres.
Du läßt mich treiben von Ufer zu Ufer,
wie kleine Wasserhyazinthen.
Du läßt mich weinen
wie einen Irren, der am Wegesrand weint;
wie Stumme träumen und können den Traum nicht sagen,
so geht es mir…

Auch mystische Theorien wurden schon im 17. Jahrhundert in Bengali ausgedrückt, als ein Mystiker namens Hajji Muhammad in seinem *Nūrnāme*, ›Buch des Lichtes‹, die Frage von *waḥdat al-wujūd* und *waḥdat ash-shuhūd* und die verschiedenen Typen der Lichtmystik beschrieb. Die mystische Prophetologie, die ein Sänger wie Shaikh Chand entwickelte, ist von ungewöhnlicher Kühnheit. Doch wurde die höhere mystische Literatur häufiger auf Arabisch oder Persisch verfaßt, und auch viele *maulūds* zu Ehren des Propheten sind in einer dieser Sprachen geschrieben.

Die Poesie der bengalischen Bauls, die sich bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, weist eine bemerkenswerte Symbiose islamischer und hinduistischer Elemente auf[56].

In Bengalen wie auch in Sind versuchten die Naqshbandiyya und einige militante Gruppen das überströmende Gefühl, das sich in lieblichen Volksliedern ausdrückte, zu beschränken. Und die Naqshbandiyya hat in allen Teilen des islamischen Indien eine wichtige Rolle als Gegengewicht gegen synkretistische Strömungen gespielt, wie sie überhaupt von Indonesien bis in die europäische Türkei die gesetzestreue Mystik vertreten hat und noch vertritt.

56. Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature*, enthält interessantes Material zum Sufismus in Bengalen; besonders wichtig ist jetzt die umfassende Studie von Asim Roy, *Islamic Syncretism in Bengal* (1983), das einen vorzüglichen Überblick bietet, allerdings die klassische islamische Tradition der Prophetenverehrung usw. offenbar nicht genügend kennt.

Epilog



Khwaja Mir Dard ist ein typisches Beispiel für das Leben und Denken der späteren Sufis; als Dichter und Musiker, Fundamentalist und Nachfolger sowohl Ibn 'Arabis als Ahmad Sirhindis; Kämpfer gegen Neuerungen aller Art und Liebhaber von Musik und Kunst ist er eine vollkommene *complexio oppositorum*.

Es ist charakteristisch für die Entwicklung des Sufismus im 19. Jahrhundert, daß der Nachdruck nun wiederum auf die Gestalt Muhammads gelegt wurde. Die indischen Orden Mir Dards und Ahmad Brelwis, des Freiheitskämpfers, werden beide *ṭarīqa muḥammadiyya* genannt; hatte doch Sayyid Ahmad Brelwi sich sowohl den klassischen Sufi-Orden als auch dem von Muhammad Nasir 'Andalib gegründeten ›Muhammadanischen Pfad‹ verpflichtet. Die nordafrikanischen Bruderschaften, wie die Sanusiyya[1] und die Tijaniyya[2], die das Konzept der Muslime, die den ›Ungläubigen‹ entgegentreten, wiederzubeleben suchten, haben gleichfalls die Person des Propheten in den Mittelpunkt ihrer Lehren und Meditationen gestellt.

---

1. S. N. A. Ziadeh, *Sanusiyah: A Study in a Revivalist Movement in Islam* (1958).
2. M. Jamil Abun Nasr, *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World* (1965). Eine gute Einführung in Leben und Werk und vor allem in die mystische Sprache eines mystischen Führers in Nordafrika aus dem 19. Jahrhundert ist Jean-Louis Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son mi'rāj* (1975).

Im Laufe dieser Studie haben wir gesehen, wie viel Kritik seit dem 10. Jahrhundert am Sufismus geübt worden ist. Die Klage über den Verfall der Mystik wurde in jedem Jahrhundert stärker. Das mag einer der Gründe dafür sein, daß die späteren Formen des Sufismus bei den Gelehrten verhältnismäßig wenig Interesse erweckt haben. Ein anderer Grund für diesen Mangel an Interesse ist sicherlich auch die Tatsache, daß die meisten späteren Sufis vom System Ibn 'Arabis abhängig waren, das nur wenig Raum für unabhängiges theologisches Denken ließ. Obgleich ein Mystiker des 16. Jahrhunderts wie der Ägypter Sha'rani von einigen europäischen Gelehrten studiert worden ist, fehlt es doch noch an einer vollständigen Auswertung seiner verschiedenen Beiträge zur Geschichte des Sufismus und zum kulturellen Leben der arabischen Welt. Das gleiche gilt für Abdul Ghani an-Nabulusi (st. 1731), den syrischen Mystiker und Gelehrten, dessen Kommentare von vielen Gelehrten benutzt worden sind, um zu einem besseren Verständnis der klassischen Sufi-Texte zu gelangen.

In den letzten Jahren ist das Interesse an den kämpferischen Orden in Nord- und West-Afrika merklich gewachsen. Hier findet man, ähnlich wie in Dards *ṭarīqa muḥammadiyya*, strengen Fundamentalismus, der aber von mystischen Theorien und der Anwendung technischer Mittel, wie etwa dem gemeinsamen *dhikr*, getönt ist, wodurch die Orden breitere Kreise der Bevölkerung anzuziehen hofften. Der Erfolg der Tijaniyya wie der Sanusiyya auf politischem Gebiet zeigt, daß ihr Weg für viele Fromme attraktiv war. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß einige fundamentalistische muslimische Führer unserer Zeit, wie der Gründer der Muslim-Bruderschaft, Hasan al-Banna, aus Kreisen kamen, die enge Beziehungen zu Sufi-Orden hatten; von den Sufis lernte er die Methoden, den Enthusiasmus des Volkes in religiöse Aktivitäten umzuleiten.

Die Diskussionen um den Wert der Orden und die ganze kulturelle Rolle des Sufismus dauern seit Jahren an. Die allgemeine Ansicht ist, daß die meisten Orden in ihrer gegenwärti-

gen Form nur die niederen Instinkte der Massen ansprechen und entweder als unmuslimisch oder anti-modern klassifiziert werden können. Noch bestehen viele Orden – das High Sufi-Council Ägyptens zählte vor einigen Jahren nicht weniger als sechzig auf[3]; sie verloren jedoch Anhänger im Zuge der Verstädterung, obgleich einige wenige auch neue Mitglieder anziehen konnten. Es ist typisch, daß unter den erfolgreichen Orden ein Zweig der Shadhiliyya ist, die die pünktliche Erfüllung der Pflichten, nicht aber eine durch asketische Praktiken zu erreichende Ekstase lehrt.

Die Tatsache, daß die Orden in der Türkei 1925 verboten wurden, hat nur ihre äußeren Tätigkeiten beschränkt; sie waren und sind noch unter der Oberfläche aktiv[4]. Noch immer spielt die liebende, verehrende Haltung gegenüber wahrhaft heiligmäßigen Personen und die Interpretation des Islam im mystischen Sinne eine wichtige Rolle. Wohl jeder, der im Orient gelebt hat, hat ähnliches erlebt wie das, was Dermenghem aus Nordafrika berichtet: ein moderner Mann wird in einer rationalen Debatte heftig Wunder und Heiligenverehrung leugnen und die Mystik in jeder Form äußerst kritisch betrachten; aber er wird einem heiligen Platz Verehrung bezeugen oder eine als Heilige bekannte oder aus einer bekannten Familie von Mystikern stammende Person ehren. So haben einige mystische Führer in der Türkei, die schweigend, aber intensiv ihren Freunden die alles umfassende Liebe predigen und danach

---

3. M. Gilsenan, *Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt* (1967).

4. Viel Material über moderne mystische Strömungen findet sich in A. J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East* (1969). Morros Berger, *Islam in Egypt Today* (1970) enthält einige nützliche Statistiken und allgemeine Informationen. Für die Struktur der Derwischorden in moderner Zeit s. Fred de Jong, *Turuq and turuq-linked* Institutions (1978), sowie die zahlreichen Aufsätze dieses Gelehrten. Eine Reihe von Studien über Verwaltung und Organisation von indischen und pakistanischen Ordenszentren sind jüngst in den Vereinigten Staaten durchgeführt worden; nur wenige davon sind im Druck zugänglich.

leben, eine Anzahl von Jüngern angezogen[5]. Ähnlich ist es in anderen muslimischen Ländern, obgleich in manchen der Einfluß des ›Dorfheiligen‹ oder des mystischen Führers groß genug ist, selbst politische Entscheidungen zu beeinflussen. Andere geistige Meister, vor allem in Nordafrika, sind stark genug, selbst hochgebildete Europäer als Schüler anzuziehen. Martin Lings' Buch *A Sufi Saint of the Twentieth Century* gibt einen guten Eindruck von dieser geistigen Welt; ähnliche Biographien könnten auch über andere Mystiker zwischen Istanbul und Delhi geschrieben werden. Ein interessantes Beispiel bietet auch die ›Glaubensbewegung‹ in Indien, von Maulana Ilyas in den zwanziger Jahren gegründet, die strengen Fundamentalismus mit mystischen Praktiken verbindet. Und volkstümliche mystische Bewegungen finden sich in den verschiedensten Teilen der islamischen Welt.

Mehr denn einmal hat Muhammad Iqbal den ›Pirismus‹ und die Rückständigkeit der sogenannten ›geistigen Führer‹ im indopakistanischen Subkontinent kritisiert[6], doch ein genaues Studium seines Werkes zeigt, daß er selbst den Sufis der klassischen Periode recht nahestand. Iqbal wandte sich von einem Hegelianisch-Ibn'Arabi'schen Pantheismus zu dem, was ihm als echter Islam erschien. Er stützte sich dabei u.a. auf das Erbe der großen Meister des frühen Sufismus, und seine Behandlung Hallajs, mit dessen Werk er durch L. Massignon bekannt wurde, zeigt eine ungewöhnliche Einsicht in das Phänomen des

5. Für die Türkei s. Samiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri, *Kenan Rifai* (1951). Alle vier Autorinnen, die über das Leben ihres geistigen Führers berichten, sind auch mit eigenen Studien über Mystik in der Türkei und mit Novellen stark mystischer Färbung hervorgetreten.

6. Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (1908) zeigt Iqbal noch als Vertreter der All-Einheitsmystik und Anhänger eines Hegelianischen Weltbildes, von dem er sich bald darauf abwandte; seine 1930 erstmals veröffentlichten *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* enthalten seine dynamische neue Weltanschauung, die er seit 1915 in seiner persischen und Urdu-Dichtung ausgedrückt hatte. S. A. Schimmel *Gabriel's Wing* (1963) für eine Analyse; ferner Hafeez Malik, ed., *Muhammad Iqbal, Poet-Philospher of Pakistan* (1971).

enthusiastischen Mystikers, der eine Erfahrung gemacht hat, die jeder Gläubige erreichen könnte, die aber den gewöhnlichen Frommen versagt ist, weil sie nur am Wort der Offenbarung hängen, ohne ihren Geist zu erkennen. Die Spannung zwischen dem traditionellen Sufi-System und der frischen, sehr authentischen Interpretation der erregendsten Aspekte des frühen Sufismus gehört zum faszinierendsten Teil von Iqbals Denken. Seine Bildersprache ist, wie die der meisten türkischen, persischen oder Urdu-Dichter, weitgehend vom Sufi-Symbolismus getönt; so sehr er auch jene liebreizende, ›jenseitige‹ Mystik verachtete, die er hinter den schönen Versen Hafiz' zu sehen glaubte, verwendete er selbst doch das ganze Gewebe der Sufi-Bilder in seiner Dichtung, interpretierte es aber oftmals ganz neu.
Diese Behauptung könnte aber fast auf jeden großen Dichter der islamischen Welt zutreffen, vor allem auf jene, die unter persischem Einfluß stehen. Selbst das Werk derer, die oft für frivol, heidnisch oder unreligiös gehalten werden, kann ohne eine genaue Kenntnis des Sufi-Erbes nicht recht verstanden werden. Ein bekanntes Beispiel möge genügen: Mirza Ghalib (st. 1869), der meist als Freidenker oder ›Halb-Muslim‹ (entsprechend seinem eigenen Scherzwort) bezeichnet wird, steht doch tief in der Tradition der Delhier Schule des Sufismus, und das gleiche gilt für den Reformator des indischen Islam, Sir Sayyid Ahmad Khan (st. 1898).
Es scheint ein vielversprechendes Zeichen für das Überleben der besten Traditionen des Sufismus zu sein – weit entfernt von schaler Theosophie, von gefährlichem Pirismus, von stagnierendem Pantheismus – daß zur Zeit in der gesamten islamischen Welt ein wachsendes Interesse an der Gestalt al-Hallajs besteht. Es war zweifellos Massignons monumentales Werk, das dieses Interesse erweckt hat, aber die Hallaj-Tradition war in der Sufi-Dichtung durch die Jahrhunderte hin lebendig erhalten geblieben. Ghalibs poetische Bemerkung, daß der Platz, wo das Geheimnis der Liebe enthüllt werden kann, nicht die Kanzel, sondern der Galgen ist, kann formal bis auf Sana'i

zurückgeführt werden und ist oftmals von persischen und Urdu-Dichtern wiederholt worden. Seine Beschreibung der Liebenden, die mit Freude die Strafe von Galgen und Strick erleiden wollen (wiederum ein traditionelles Bild) wurde während der indischen Freiheitsbewegung und selbst nach dem zweiten Weltkrieg zu einem Symbol jener, die für ihre Ideale – religiös oder ideologisch – zu leiden bereit waren.[7]

Die Mystik der Liebe und des Leidens, die den Menschen lehrt, für ein Ziel, das außerhalb seiner selbst liegt, zu leben und zu sterben, ist heute vielleicht die wichtigste Botschaft des Sufismus. Für manchen Sucher scheint die theosophische Haltung leichter mit der modernen intellektuellen Weltanschauung zu verbinden sein. Andere wieder werden die kleinen äußeren Zeichen der Devotion, die emotionelle Seite des Sufismus, anziehender finden. Faizi, Akbars Hofdichter, sagte:

> Zerstöre nicht die Kaʿba der Pilger;
> denn die Wanderer auf dem Pfade werden dort einen
> Augenblick ruhen…

Und ein moderner französischer Interpret des Sufismus meint, daß es grausam wäre, die *qubba*, das Dorfheiligtum, wo so viele einfache Seelen geistige Hilfe gefunden haben, zu zerstören[8].

Man kann mit diesem Gedanken übereinstimmen oder ihn zugunsten eines modernisierten Weltbildes zurückweisen, einer Religion ohne das ganze Firmament der Heiligen, die, wie die Sterne beim Morgengrauen, verschwinden, wenn die Sonne der Wirklichkeit erscheint. Aber diejenigen, die die »dunkle Nacht der Seele« erlebt haben, wissen, daß eines Tages die Sonne um Mitternacht erscheinen und die Welt wieder neue Schönheit gewinnen wird.

Solche Erfahrungen können nicht wirklich mitgeteilt werden, wie Ibn ʿAta sagt:

---

7. Vgl. die Beispiele in A. Schimmel, *Zeitgenössische arabische Lyrik* (1975) und die verschiedenen Studien der Verfasserin zum Fortleben Hallajs.
8. E. Dermenghem, *Le Culte des saints*, S. 331.

Wenn uns die Menschen mit gewohnter Sprache fragen,
antworten wir mit Zeichen voll Geheimnis
und dunklen Rätseln, denn des Menschen Zunge
kann solche hohe Wahrheit ja nicht sprechen,
die Menschenmaß weit übersteigt.
Mein Herz jedoch hat sie erkannt, und kannte die
Entrückung
die alle Teile meines Körpers füllte.
Siehst du nicht: dieses Fühlen hält
des Redens Kunst gefangen, wie die Wissenden
den Ungebildeten zum Schweigen bringen.

Und »wenn du siehst, daß der Sufi mit den Menschen spricht, so wisse, daß er leer ist« (K 149).



Kalligraphie »Gottes ist die Majestät«

Anhang



Exkurs 1: Buchstabensymbolismus in der Sufi-Literatur

Ein besonders wichtiger Aspekt der Bilder- und Symbolsprache der Sufis, ohne den man viele Schriften gar nicht verstehen kann, ist der Buchstaben-Symbolismus und der Nachdruck, den man auf den mystischen Sinn einzelner Buchstaben, aber auch auf die Schreibkunst im allgemeinen, legt[1].

Jeder Muslim erkennt die grundlegende Wichtigkeit des arabischen Alphabetes an; denn es sind die Buchstaben, in denen Gottes ewiges Wort offenbart wurde. Der Koran erklärt, daß selbst wenn alle Meere Tinte und alle Bäume Federn wären, sie doch nie genügen würden, um die Worte des Herrn niederzuschreiben (Sura 18/109). Diese koranische Feststellung ist von den Mystikern oftmals wiederholt worden, wenn sie versuchten, die Größe, Schönheit und Vollkommenheit des Göttlichen zu beschreiben. Die arabischen Buchstaben zu lernen, ist für jeden, der den Islam annimmt, notwendig, denn sie sind die Gefäße der Offenbarung; die göttlichen Namen und Attribute können nur vermittels dieser Buchstaben ausgedrückt werden. Und doch stellen die Buchstaben etwas von Gott Verschiedenes dar; sie sind ein »Schleier der Andersheit«, den der Mystiker durchdringen muß. Denn solange er von den Buchstaben gefesselt ist, ist er, wie Niffari sagt, gewissermaßen noch im Banne von Götzenbildern; er vollzieht Idolatrie, statt an jenem Ort zu weilen, wo es keine Buchstaben und Formen mehr gibt (BS 363/65).

Schon sehr früh entdeckten die Mystiker den geheimen Sinn, der in jedem Buchstaben verborgen ist; und die Gruppen von Einzelbuchstaben, die sich zu Beginn von 29 koranischen Suren finden, inspirierten sie zu erstaunlichen allegorischen Erklärungen. Die meisten führenden Sufis haben sich mit

1. S. Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (1942, 1972). Eine beachtliche Anzahl von Werken über islamische Kalligraphie ist in den letzten 15 Jahren erschienen: s. A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (1984) mit Bibliographie.

diesem Thema befaßt, und selbst in fernen Grenzgebieten der islamischen Welt, wie in Indonesien, sind Manuskripte mit Spekulationen über Buchstabenmystik zutage gekommen. Aus dieser mystischen Interpretation der Buchstaben des arabischen Alphabets entwickelten die Sufis Geheimsprachen, um ihre Gedanken vor dem Volke zu verhüllen. Die sogenannte *bal-abailān*-Sprache, die seit langem das Interesse der Orientalisten angezogen hat, ist ein gutes Beispiel dafür[2]. Selbst ein hochkultivierter Denker wie Suhrawardi Maqtul erzählt, er sei in ein geheimes Alphabet eingeführt worden, um den tieferen Sinn des Korans zu verstehen[3].

Schon in vorislamischer Zeit hatten die arabischen Dichter verschiedene Körperteile, oder auch ihre Wohnplätze, mit Buchstaben verglichen – Vergleiche, die dann von den islamischen Dichtern in aller Welt übernommen und ausgearbeitet wurden. Es ist kaum möglich, die Dichtung der islamischen Welt ohne eine genaue Kenntnis der Ausdeutung der Buchstaben wirklich zu verstehen und zu genießen.

Die Mystiker fühlten, daß »es keinen Buchstaben gibt, der nicht Gott in irgendeiner Sprache preise« (W 165), wie Shibli sagte, und deshalb versuchten sie, tiefere Schichten des Verständnisses zu erreichen, um die göttlichen Worte korrekt zu interpretieren. »Als Gott die Buchstaben schuf, behielt Er ihr Geheimnis für Sich, und als Er Adam schuf, teilte Er ihm dies Geheimnis mit, aber Er lehrte es nicht irgendeinen der Engel!«[4]

Aber die Sufis spielten nicht nur mit den Formen und Gestalten der Buchstaben, sondern gaben sich auch oft kabbalistischen Spekulationen hin. Diese Tendenzen zeigen sich schon in recht früher Zeit und sind dann bei Hallaj im frühen 10. Jahrhundert voll entwickelt.

2. E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale* (1905 ff.) Bd. 2, Nr. 1030; S. a. Ignaz Goldziher, *Linguistisches aus der Literatur der islamischen Mystik* (1872); A. Bausani, *About a Curious Mystical Language* (1958).

3. Suhrawardi Maqtul, *Œuvres Persans* (1970), S. 216.

4. Vgl. G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k.u.k. Hofbibliothek zu Wien* (1865–67), Bd. I, S. 192.

Man sagt, daß die Technik des *jafr* zunächst von Ja'far as-Sadiq, dem sechsten schiitischen Imam, entwickelt worden sei, einem Denker, dessen Rolle für die frühe Mystik wir schon erwähnt haben (vgl. W 164–66). *Jafr* ist eine Spekulation über gegenwärtige und zukünftige Ereignisse aus gewissen Wort- und Buchstabenkombinationen und hat sich oft zu einer Art Orakel und Zukunftsschau entwickelt[5]. Wenn man die Wörter einer Koranseite zählte und ihren Zahlwert einsetzte, konnte man bestimmte Namen und Orte herausfinden, genau wie die christliche Interpretation historische Ereignisse aus den Worten und Zahlen der Bibel, vor allem der Offenbarung, zu finden glaubte. Die im arabischen Alphabet nicht geschriebenen kurzen Vokale werden natürlich nicht mit gerechnet. Die Kunst des Chronogramms *(ta'rīkh)* hat sich hieraus entwickelt; man versucht das Datum eines Ereignisses durch sinnvolle Worte zu geben: *hū* ›Er‹ = 11 ist das Todesdatum des Propheten. Ganze Koranverse konnten zur Datierung dienen, und in der Spätzeit pflegten Schriftsteller das Datum ihres Werkes im Titel anzuzeigen; *Bāgh ū bahār* (Garten und Frühling) = 1217 h. (1803).

Diese Tendenz, die sich schon im frühen Sufismus und in der Schia findet, wurde später von einer Gruppe entwickelt, die als Hurufi bekannt sind, d.h. »die sich mit dem Buchstaben, *ḥurūf*, befassen«. Ihr Begründer war Fadlullah Asterabadi, der 1398 wegen seiner ketzerischen Ideen hingerichtet wurde; er fand Anhänger unter persischen und türkischen Dichtern und Schriftstellern, wobei Nesimi besonders erwähnenswert ist. Dieser türkische Dichter drückte die Hurufi-Gedanken, gemischt mit überschwenglichen mystischen Ideen und einer interessanten Nachahmung Hallajs, in höchst enthusiastischen Gedichten aus und wurde, wie sein Meister, 1417 grausam hingerichtet. Für die Hurufis ist das Wort die höchste Manifestation Gottes selbst; es wird auch im menschlichen Gesicht

5. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1928), S. 27, 98.

enthüllt, das so der Koran par excellence wird, d.h. die Schrift, durch die Gottes Mysterien enthüllt werden. Fadlullah lehrte, daß Adam neun Buchstaben erhalten habe, Abraham vierzehn, Muhammad achtundzwanzig; er selbst aber sei mit der Kenntnis von zweiunddreißig Buchstaben (nämlich den vier Zusatzbuchstaben der persischen Version des arabischen Alphabets) begnadet worden. Oft ist es schwierig, die wirkliche Bedeutung seiner Aussprüche zu erkennen, weil seine Interpretation der Buchstaben uneinheitlich ist. Seine interessanteste Theorie ist jedenfalls die, daß die Buchstaben im menschlichen Gesicht reflektiert sind; *alif* ist der *khaṭṭ-i istiwā*, der Äquator, der, wie die Nase, das menschliche Gesicht teilt und sich nicht, wie sonst üblich, auf Allah bezieht, sondern auf ʿAli; das *b* weist auf die vierzehn unschuldigen Märtyrer der Schia hin und wird auf der linken Seite der Nase manifestiert. Bilder, wie sie meist in Bektashi-Klöstern verwendet wurden, zeigen die Namen der Imame oder ähnliche Kombinationen heiliger Worte in Gestalt eines menschlichen Gesichtes (vgl. BO, Supplement 2). Und selbst in Indien sagte man: »ʿAli ist zweimal im Gesicht geschrieben.«[6]

Die Vorstellung, daß das Gesicht des Geliebten gleich einem wunderbar geschriebenen Koranmanuskript ist, kommt auch außerhalb der Hurufi-Kreise oft vor. Das Gesicht ähnelt einem schön illuminierten Koran; und der Mensch ist die vollkommene Kopie der Wohlverwahrten Tafel, in der alle Weisheit und Schönheit beschlossen ist. Die Entwicklung dieser poetischen Vorstellung in der späteren Dichtung, wie etwa bei Bedil (st. 1721) in Indien, dessen Kontakte mit Sufi-Kreisen bekannt sind, zeigt den Bewußtseinswandel, der damals eingesetzt hatte: er beschreibt den Menschen nicht mehr als die Kopie des himmlischen Korans, sondern als »Manuskript des Nichtseins«.

Sonst würden die Dichter im allgemeinen wohl mit den Worten eines späten indo-persischen Dichters übereinstimmen:

---

6. Muḥammad Nāṣir ʿAndalib, *Nāla-yi ʿAndalīb*, Bd. II, S. 344.

> Dein Gesicht ist wie eine Koranschrift, ohne Verbesserung und Fehler, die die Feder des Geschicks ganz aus Moschus geschrieben hat.
> Deine Augen und dein Mund sind Verse und der Punkt für den Halt (beim Lesen), und deine Augenbrauen sind das *madda* (um das *alif* zu verlängern).
> Die Augenwimpern sind die Zeichen für die Deklinationen, das Schönheitsmal und der Flaum sind Buchstaben und Punkte[7].

Die Vergleiche, die hier verwendet werden, sind allgemein bekannt. Die geschwungenen Augenbrauen werden meist mit einer schön geschriebenen *tughrā* verglichen, der Schriftformel zu Beginn offizieller Schriftstücke. Shah Ismail, der erste safawidische Herrscher Irans, der türkische mystische Dichtung schrieb, verglich sie der *basmala*, der Formel ›Im Namen Gottes‹. Der enge, kleine Mund ist stets als *mīm* م dargestellt, weil dies der engste Buchstabe im arabischen Alphabet ist; die Augen sind ein *ṣād* ص (weil ihre mandelförmige Gestalt darauf hinweist) oder ein *'ain* ع (weil dieses Wort sowohl ›Auge‹ als der Name des Buchstabens ist); Locken sind die langen, sich windenden Buchstaben wie *dāl* د oder *jīm* ل.

Und so konnte der Dichter ganze Gedichte über die Buchstaben oder aus den Buchstaben, wie sie ihm im Gesicht seiner Geliebten erschienen, schreiben. Manche der dabei verwendeten Wortspiele sind für unseren Geschmack nicht sehr poetisch, so der ständige Vergleich des Flaumes auf der Oberlippe mit einer dunklen Linie von Schrift; denn das Wort *khaṭṭ* hat beide Bedeutungen. Selbst die größten Mystiker haben nicht gezögert, im schwarzen *khaṭṭ* ihres Geliebten die göttliche Handschrift zu sehen; ja, sie konnten sogar behaupten, daß die Schönheit dieses *khaṭṭ*, das auf der Wange des jugendlichen Geliebten erscheint, dem Siegel des Prophetentums vergleichbar sei, das alles bis dahin Geschriebene auslöscht (AD 283).

Rumi hat einmal vom »Koran des Herzens« gesprochen,

7. Mīr 'Alī Shīr Qāni', *Maqālāt ash-shu' arā* (1956), S. 44.

muṣḥaf-i dil. Wenn der Geliebte nur einmal auf dieses Manuskript blickt, »beginnen die Deklinationszeichen zu tanzen, und die Teile mit den Füßen (im Tanz) zu stampfen« (D 2282). Das Feld dieser Buchstabensymbolik ist fast unerschöpflich.

Ein zentrales Thema der koranischen Mythologie ist der Begriff des *lauḥ al-maḥfūz*, der Wohlverwahrten Tafel, auf der die Geschicke der Menschen seit Beginn der Zeit geschrieben sind; die Feder, die diese Bestimmungen geschrieben hat, wird oftmals mit ihr zusammen erwähnt. Ja, die vorzeitliche Feder ist zu einem Standardausdruck der islamischen Dichtung geworden, besonders in der Sufi-Poesie, da alles, was je geschieht, mit diesem Instrument geschrieben ist und nicht mehr geändert werden kann, weil, wie das *ḥadīth* sagt, »die Feder schon trocken geworden ist«. So konnte sich der Dichter vorstellen, daß die Feder das Geschick der Liebenden in Schwarz geschrieben habe (*bakht-i siyāh*, *karabaht*, ›schwarzes Glück‹, bedeutet auf Persisch bzw. Türkisch ›Unglück‹). Oder er konnte sagen, daß die Feder der Allmacht aus der Anthologie der Schönheiten nur die Gestalt des Geliebten ausgewählt und im Augenblick der Schöpfung seine Form in das Herz des Liebenden geschrieben hatte[8]. Und die Dichter konnten in hunderten von Variationen klagen, daß die Schrift des Geschikkes krumm sei, weil die Feder falsch geschnitten war.

Aus dieser Vorstellung, daß das Geschick für immer auf der Wohlverwahrten Tafel niedergeschrieben ist, entwickelten sich die islamischen Ausdrücke für ›Schicksal‹ – *maktūb*, ›geschrieben‹ auf Arabisch, *sarniwisht* oder *alın yazısı*, »was auf der Stirn geschrieben ist« in Persisch und Türkisch. Denn das Schicksal ist auch auf dem Gesicht der Menschen geschrieben, und den Sufis wird in zahlreichen Versen die Fähigkeit zugeschrieben, das Buch des Geschickes für einen Menschen schon aus dem Titel, der auf seinem Gesicht steht, lesen zu können. Die Linien, die auf der Stirn eingegraben sind, bieten natürlich eine ausgezeichnete Illustration für dieses Bild. Die Dichter

8. Fuzuli, *Divan* (1948), Nr. XXX 6.

konnten den Geliebten loben, der den Inhalt des noch verschlossenen Briefes aus den komplizierten Linien der Stirn verstehen konnte:

> Die wahren Gottesmänner sind die, die schon in dieser
> Welt die Schrift des Herzens von der Tafel der Stirn lesen,

sagte der pathanische Krieger-Dichter Khushhal Khan Khattak in einem Vierzeiler[9]. Und dieses Bild ist in der ostislamischen Welt weit verbreitet.

Der Koran spricht aber nicht nur von der Feder des Geschickes und der Tafel, sondern auch von den Sünden des Menschen, die das Buch schwärzen, das ihm am Jüngsten Tag in die Hand gegeben wird. Es gibt jedoch einen Weg, um das Buch der Sünden zu reinigen, und das ist, zu weinen: denn orientalische Tinte ist im allgemeinen wasserlöslich, und eine geschriebene Seite konnte, wenn nötig, leicht abgewaschen werden. Das Wasser der Tränen, das so oft von den Asketen und Mystikern gepriesen worden ist, kann so die »Tinte« der schwarzen Sünden abwaschen, denn »Gott liebt das Weinen der Menschen« (N 299). Reue reinigt das Buch der Taten; dieser Gedanke ist von hunderten von frommen Dichtern in verschiedenen Bildern wiederholt worden.

Das Gefühl, daß nichts Geschaffenes wert ist, angeblickt zu werden, kann mit dem gleichen Bild vom »Abwaschen der Seiten« ausgedrückt werden. So sagt Nizami – von Jami zitiert – (N 608):

> Was immer besteht an Feinheiten der Sterne
> oder an verschiedenen verborgenen Wissenschaften,
> hab ich gelesen, und alle Papiere durchforscht –
> Als ich Dich fand, wusch ich die Blätter ab.

Sich dem Schreiben und Lesen von nicht-religiösen Büchern zu widmen, oder auch nur die Subtilitäten schwieriger juristischer Fälle oder haarspalterischer grammatischer Fragen zu erforschen, bedeutete für die Sufis, der Schwärze des Buches der Taten etwas hinzuzufügen, d.h. einfach »zu sündigen«.

9. Khushhāl Khān Khattak, *Muntakhabāt* (1958), Rubā'ī Nr. 88.

Die Mystiker haben aber auch einen anderen Aspekt der Federsymbolik behandelt, nämlich das berühmte *ḥadīth:* »Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allerbarmers, und Er dreht es wohin immer Er will.«
Dieses *ḥadīth* erinnert an die Tätigkeit des Schreibers mit seiner Rohrfeder, die verständliche oder verworrene Linien hervorbringt; denn die Feder hat keinen eigenen Willen, sondern geht, wohin der Schreiber sie wendet.

Wir sind die Feder in des Schreibers Hand –
Wohin wir gehen, ist uns nicht bekannt,

sagt Rumi, der auch die Geschichte erzählt, wie einige Ameisen auf einem Manuskript spazieren gehen und die Schrift betrachten, die für sie aussieht wie Hyazinthen und Narzissen, bis sie langsam entdecken, daß diese Schrift nicht von der Feder stammt, sondern von der Hand, nein, vielmehr von dem Geist, der die Feder in Bewegung setzte (M IV 3722–29) – das ist ein gutes Argument für die göttliche Tätigkeit, die sich durch sekundäre Ursachen bemerkbar macht und dann für die eigene Tätigkeit des Menschen gehalten wird. Ghazzali hatte ähnlich argumentiert. Das *ḥadīth* von der Feder hat die Dichter Irans und anderer Länder inspiriert – sie sahen die Menschen als Feder, die der Meister-Kalligraph benutzt, um Bilder und Buchstaben entsprechend Seinem Muster hervorzubringen, die die Feder nicht begreifen kann. Mirza Ghalib, der große Dichter des islamischen Indien (st. 1869), hat seinen Urdu-Diwan mit einer Zeile eröffnet, die die Klage der Buchstaben gegen ihre Erfinder ausspricht:

Zeichnung! – Kläger gegen wen, welchen kecken
Künstlers Hand?
Jede Schrift trägt, jedes Bild ein papierenes Gewand.

Denn jeder Buchstabe hat ein ›Papier-Hemd‹. Das bedeutet in der traditionellen poetischen Sprache, daß jeder Buchstabe das Gewand des Klägers bei Gericht trägt, wie es im Mittelalter Sitte war. Denn da der Buchstabe nur sichtbar wird, wenn er auf einem soliden Medium, und zwar in erster Linie Papier, geschrieben ist, trägt er ein Papierhemd und wird damit, nach

Ansicht des Dichters, zu einem Kläger, der darüber jammert, daß der Schöpfer ihn häßlich geformt hat, oder daß er auf schlechtem Papier steht oder in Gesellschaft von Buchstaben, die er nicht mag[10]. Der Vergleich der Buchstaben mit Menschen verschiedenen Charakters ist auch bei den Meistern der Kalligraphie nicht selten.

Das Herz, gleich der Feder, ist dazu gezwungen, jeden kalligraphischen Stil zu schreiben, sich widerstandslos nach rechts und links zu wenden. Eine der Besonderheiten der Feder ist, daß ihre Zunge, oder sogar ihr Kopf, abgeschnitten sein muß (denn der Kalligraph muß das Rohr nach bestimmten Regeln zurechtschneiden): so wird die Feder das Symbol des Mystikers, der sein Geheimnis nicht verraten darf, der »ohne Zunge spricht«. 'Attar, wie viele andere mystische und nicht-mystische Dichter, hat diesen Aspekt der Feder betont, die »sich auf der Tafel des Entwerdens mit abgeschnittener Zunge bewegt« (AD 603).

> Wenn Du sagst, »Ich werde dir den Kopf abschlagen«,
> werde ich vor Freude auf meinem Kopf laufen wie eine
> Feder! (AD 508).

Andere Dichter mochten sich selber einer Feder vergleichen, die infolge ihres »schwarzen Glücks«, d.h. weil sie in schwarze Tinte getaucht wird, den ganzen Tag weint.

In einem der Ghazelen 'Attars (AD 601) wird die Feder *(qalam)* mit dem Buchstaben *nūn (n)* verbunden, wobei der Dichter auf die Anfangsworte von Sura 68 anspielt: *Nūn wa'l-qalam* – »N, und bei der Feder«. Der Dichter möchte mit abgeschnittenem Kopf und fortgeworfenen Händen und Füßen, wie der gerundete Buchstabe *nūn*, umhergehen. *Nūn* heißt auch ›Fisch‹, und die verschiedenen Interpretationen des Anfangs dieser Sure haben die Dichter und Mystiker oft beschäftigt. Eine der amüsantesten Versionen stammt von Rumi:

10. A. Schimmel, *A Dance of Sparks* (1978), Kapitel 3; übersetzt in *Ghalib: Woge der Rose, Woge des Weins*, (1971), S. 35.

Ich sah einen Jonas an der Küste des Ozeans der Liebe
sitzen. Ich sagte zu ihm: »Wie geht es dir?«
Er antwortete auf seine eigene Weise und sagte:
»Im Ozean war ich die Speise eines Fisches,
dann wurde ich gekrümmt wie der Buchstabe *nūn*,
bis ich Dhu'n-Nun selbst wurde!« (D 1247).

Der Mystiker, der, wie der Prophet Jonas, von dem Fisch »Entwerden« (wie Jami es nennt) verschlungen ist und dann wieder an die Küste der Trennung geworfen wird, fühlt sich, nach seinem Erlebnis mit dem Fisch *(nūn)* wie der Buchstabe *nūn* ohne Kopf und Glieder und wird daher auch identisch mit Dhu'n-Nun, dem ›Besitzer des Fisches‹, dem großen mittelalterlichen ägyptischen Mystiker.

Die einzelnen Buchstaben zu Beginn von 29 Suren des Koran haben den Sufis mancherlei sonderbare, ja amüsante Gedanken eingegeben; das *a-l-m- (alif lām mīm)* zu Beginn von Sura 2 hat die Interpreten besonders angezogen. Wenn man es als ein Wort liest, so kann man darin *alam* ›Schmerz‹ sehen, wie spätere Dichter sagten, deren ›Schmerz‹ von der Erinnerung an das *alif* der Gestalt, des *lām* der Locke, und des *mīm* des Mundes des Geliebten erregt wird. Aber man kann die drei Buchstaben natürlich auch mystisch interpretieren, nämlich *alif* als *Allāh*, *m* als *Muhammad* und *l* als Symbol von Gabriel dem Vermittler, durch den der Koran aus der himmlischen in die irdische Sphäre gebracht wurde: »Die Buchstaben *a-l-m* und *ḥ-m* sind wie der Stab Moses«, sagt Rumi (M V 1316–30); sie sind mit wundersamen Eigenschaften für den, der ihre Geheimnisse kennt, erfüllt. Das Gleiche kann man über das *ṭāhā* zu Beginn von Sura 20 sagen, das Sanā'i folgendermaßen interpretiert:

Er hat aus dem *ṭā* alle Reinheiten gesehen *(ṭahāra)*
Er hat aus dem *h* alle Bauten errichtet (S 235).

Hier liegt auch eine Anspielung darauf vor, daß *Ṭāhā* einer der Namen des Propheten ist.

Die Buchstaben *ṭa-sīn* zu Beginn von Sura 27 deuten auf Reinheit und Herrschaftsmacht, wie gewisse Mystiker meinen. Sie sind im Titel eines der interessantesten Bücher enthalten,

die der frühe Sufismus hervorgebracht hat, nämlich Hallajs *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* (im Plural); dieser Titel ist dann in unserer Zeit von Muhammad Iqbal nachgeahmt worden, der in seinem Bericht über seine geistige Reise durch die Sphären, dem *Jāvīdnāme* (1932), das »*ṭāsīn* der Propheten« erfand, das sind Wohnstätten der Geister in der Mondsphäre.

Während manche Mystiker die menschlichen Tätigkeiten mit der Aktivität der Feder verglichen, sahen spätere persische Sufis das Geheimnis der allumfassenden Einheit in der Beziehung zwischen Tinte und Buchstaben. So sagt Haidar Amuli:

> Buchstaben, die mit Tinte geschrieben sind, existieren nicht wirklich als Buchstaben. Denn die Buchstaben sind nur verschiedene Formen, denen durch Konventionen bestimmte Bedeutungen gegeben worden sind. Was wirklich und konkret existiert, ist nichts als die Tinte. Die Existenz der Buchstaben ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Existenz der Tinte, die die einzige und alleinige Wirklichkeit ist, die sich in vielen Formen der Selbstmodifizierung entfaltet. Man muß zunächst ein Auge dafür entwickeln, die gleiche Wirklichkeit der Tinte in allen Buchstaben zu sehen, und dann die Buchstaben als ebensoviele Modifikationen der Tinte erkennen[11].

Die meisten Meditationen der Mystiker waren auf den Buchstaben *alif*, *a*, den ersten Buchstaben des Alphabets, gerichtet, eine schlanke senkrechte Linie (ا), die man oft zum Vergleich mit der schlanken Gestalt des Geliebten verwendete.

> Auf der Tafel des Herzens ist nichts als das *alif* der
> Gestalt meines Freundes –
> Was soll ich tun? – Mein Lehrer gab mir keinen anderen
> Buchstaben zum Auswendiglernen!

So drückt Hafiz eine allen Dichtern bekannte Idee aus. Und sein Vers kann auch mystisch interpretiert werden; denn das *alif*, mit seinem Zahlwert Eins, isoliert und doch aktiv, wurde zum göttlichen Buchstaben par excellence. Das *alif* zu kennen

11. T. Isutzu, *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*, S. 66.

bedeutete für die Sufis, die göttliche Einheit und Einzigkeit zu kennen; wer diesen einfachen Buchstaben im Gedächtnis behielt, brauchte sich an keinen anderen Buchstaben, kein anderes Wort mehr zu erinnern. Im *alif* ist die ganze Schöpfung enthalten; es ist, wie Sahl at-Tustari sagt, »der erste und majestätischste Buchstabe und weist auf den *ālif* hin, d.h. Allah, der alle Dinge verbunden *(allafa)* hat und doch von den Dingen getrennt ist« (L 89). Schon vor ihm hatte Muhasibi gesagt: »Als Gott die Buchstaben schuf, wies Er sie an, zu gehorchen. Alle Buchstaben waren in der Gestalt *('alā ṣūrat)* des *alif;* aber nur das *alif* behielt seine Form und das Bild, nach dem es geschaffen war« (W 166). Dieser Gedanke wurde dann von Niffari erweitert, der alle Buchstaben außer dem *alif* als krank sah (W 166). Der Ausdruck »In der Form von…« in Muhasibis Ausspruch scheint auf die Tradition anzuspielen, derzufolge Gott Adam »nach Seinem Bilde« schuf; *alif* war der göttliche Buchstabe, und die anderen Buchstaben, die ihm zunächst glichen, verloren ihre Ähnlichkeit infolge ihres Ungehorsams, genau wie Adam, nach Gottes Bild geformt, seine ursprüngliche Reinheit durch seinen Ungehorsam verlor.

'Attar hat diesen Gedanken aufgenommen und gezeigt, wie die verschiedenen Zahlen aus dem *alif* mit dem Zahlwert Eins erwuchsen und wie die Buchstaben daraus entstanden: als er sich krümmte, entstand ein *d* (د), dann mit einer anderen Biegung ein *r* (ر); als seine beiden Enden gebogen wurden, erschien ein *b* (ب), und in Hufeisenform wurde das *alif* zum *n* (ن). In gleicher Weise haben alle verschiedenen geschaffenen Dinge in ihren mannigfachen Gestalten sich aus der göttlichen Einheit entwickelt (V 95).

Alif ist der Buchstabe der *aḥadiyya*, der Einheit und Einzigkeit und gleichzeitig der Buchstabe der Transzendenz. Deswegen heißt es:

> Der Sinn der vier heiligen Bücher
> ist in einem einzigen *alif* eingeschlossen (Y 308).

Es gibt kaum einen volkstümlichen Dichter in der islamischen Welt, von der Türkei bis Indonesien, der nicht dieses Thema

behandelt hat und damit implizit die Buchgelehrten angreift, die den wahren Sinn des wichtigsten Buchstabens vergessen und statt dessen die Seiten ihrer gelehrten Bücher schwärzen. Für Ruzbihan Baqli deutet das *alif* auf die absolute Einheit und weist den Mystiker auf *'ain-i jam'*, die ›vollkommene Einigung‹, hin (B 94). Da das *alif* rein ist und frei von Qualifikationen (M V 3612), kann es zum Symbol der geistig Freien werden, der wahren Mystiker, die Einigung mit Gott erreicht haben. Die *erenler*, wie der türkische Ausdruck für die vollkommenen Sufis lautet, sind »wie *alifs* – Zeichen des Zeugnisses« (Y 524).

Es gibt aber auch andere Interpretationen des *alif;* man hat es sogar als Buchstaben Satans betrachtet, weil es sich geweigert hat, sich vor irgendetwas anderem als Gott niederzuwerfen. Wie Rumi sagt:

> Sei nicht ein *alif*, das starrsinnig ist,
> sei kein *b* mit zwei Köpfen – sei wie ein *jīm* (D 1744).

Und Niffari hat den Gedanken des *alif* als Buchstaben des Iblis verbunden mit dem Buchstaben *n*, der *nafs*, ›Triebseele‹, bedeutet, und beide zusammen ergeben *anā*, ›Ich‹, womit auf das Übel des menschlichen ›Ich‹ angespielt wird.

Ein besonders seltsames Kapitel über den Sinn des *alif*, das sich, wenn man es buchstabiert, aus den drei Buchstaben *alif-lām* und *fā* zusammensetzt, findet sich in einem Werk über mystische Liebe, das in der Mitte des 10. Jahrhunderts geschrieben wurde und schon durch seinen Titel auf die Rolle der Buchstaben hinweist; es ist Abu'l-Hasan ad-Dailamis *kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf ilā'l-lām al-ma'ṭūf*, ›Das Buch der Zuneigung des Gezähmten *alif* zum Geneigten *lām*‹. In den Paragraphen 38–40 beweist der Verfasser, daß *alif* sowohl eines wie drei sei, und daß daher die christlichen Gedanken über die Trinität dem Sufismus viel näherstehen als dualistische persische Gedankengänge – ein etwas sonderbares Ergebnis, das man jedoch verstehen kann, da die Sufi-Terminologie dreifache Gruppierungen von Zuständen liebt und gern die grundsätzliche Einheit von Liebendem, Geliebtem und Liebe, oder von

Gedenken, dem Objekt des Gedenkens und Gedenken betont hat.

Solche Spekulationen haben im Sufismus nie gefehlt. Es genügt, auf eine Interpretation des *alif* durch einen schiitischen Sindhi-Schriftsteller hinzuweisen, der die Zahlwerte der drei Buchstaben, die den Namen des *alif* bilden, zusammengezählt hat: *a* = 1, *l* = 30, *f* = 80 = 111; diese drei Zahlen ihrerseits weisen auf die dreifache Treue der frommen Schiiten hin, die ausgedrückt wird durch die Buchstaben *a* = 1, ›Allah‹, *m* = 40, ›Muhammad‹, und *'ain* = 70 = ›Ali‹, die zusammen wiederum 111 ergeben.

Diese Spielereien, die einem modernen westlichen Leser sonderbar erscheinen mögen, stellen einen wichtigen Aspekt der Sufi-Dichtung dar, der auch in verhältnismäßig modernen Werten mystischen Inhalts studiert werden kann; klassische Dichtung ist voll von solchen Spielen. Besondere Wichtigkeit wird dabei der Verbindung *lām-alif* = *l-ā*, zugeschrieben, die, wenn man sie als ein Wort liest, *lā*, ›nicht, kein‹ bedeutet und damit das erste Wort des Glaubensbekenntnisses »Kein Gott...« Obgleich das *lām-alif* aus zwei Buchstaben besteht, wurde es oft als ein Buchstabe betrachtet und mit besonderem mystischem Sinn erfüllt. Es ist meist eine Metapher für die sich eng umarmenden Liebenden, die zwei und gleichzeitig nur eines sind. Seiner Gestalt wegen (ﻻ) ist das *lām-alif* oder das Wort *lā* oft mit einem Schwert verglichen worden, und zwar besonders mit 'Alis berühmtem zweischneidigem Schwert *Dhū' l-fiqār*, oder auch mit einer Schere: »Ich habe die Zunge des Sprechens verstummen lassen durch die Schere des *lā*« (B 196). Denn der Gläubige muß alles außer Gott abschneiden mit dem Schwert des *lā*, d.h. mit dem ersten Wort der *shahāda:* »Es gibt keinen Gott außer Gott.« Was immer zeitlich geschaffen ist, sollte mit diesem kraftvollen Schwert *lā*, ›Kein‹, zerstört werden. Doch das ist nur der erste Schritt auf dem Pfade des islamischen Mystikers – er muß aufwärts, *bālā*, gehen, um das *illā*, ›außer Gott‹, zu erreichen, das man in der arabischen Schrift findet, indem man ein *alif* vor das *lā* setzt (ﺍﻻ). Ghalib,

der zwar kein Mystiker war, aber doch von der mystischen Tradition tief beeinflußt ist, spricht von dem *alif-i ṣaiqal*, dem ›*alif* des Glanzpolierens‹ (was einen besonders hohen Grad des Stahlpolierens bezeichnet); wenn man das Schwert *lā* so gründlich poliert hat, daß es mit dem *alif-i ṣaiqal* erglänzt, hat man das positive Ergebnis des *illā Allāh*, ›außer Gott‹, erreicht. Wortspiele dieser Art finden sich überreichlich in persischer, türkischer und Urdu-Literatur ebenso wie in den Regionalsprachen, und zwar in mystischer und nicht-mystischer Poesie. Eine andere Kombination, die die Sufis besonders liebten und die wir schon kurz in dem Kapitel über Prophetologie erwähnt haben, ist die Verbindung von *alif* und *mīm:*

> Lege ein *mīm* in deine Seele
> und ein *alif* davor,

sagt Shah Abdul Latif[12]. Das *mīm* weist auf Muhammads Namen hin, das *alif* wiederum auf Allah. *M*, mit dem Zahlwert 40, ist, wie ein Panjabi-Sufi gesagt hat, »der Schal der Geschöpflichkeit«, mit dem Gott sich durch die Person des Propheten – und doch von ihm getrennt – manifestiert. Ein *ḥadīth qudsī* stellt fest, *Anā Aḥmad bilā mīm*, ›Ich bin Ahmad ohne *m*, d.h. *Aḥad*, Einer.‹ Der Buchstabe *mīm* ist die einzige Schranke zwischen Gott, dem Einen, und *Aḥmad*, dem Propheten Muhammad. Es wird als Ausdruck der vierzig Grade der göttlichen Emanationen vom All-Intellekt zum Menschen und zurück aufgefaßt oder als Hinweis auf die vierzig Tage, die der Mystiker in Abgeschlossenheit zubringen muß und die mit den vierzig Stufen des mystischen Pfades zusammenhängen. Seit 'Attars Tagen haben die Mystiker die *Aḥmad bilā mīm*-Tradition geliebt, und sie ist in der Hochliteratur ebenso wie in volkstümlicher mystischer Dichtung immer wiederholt worden, sei es bei den türkischen Bektashis oder den mystischen Sängern aus Sind und dem Panjab. Die Bektashis hatten ein besonderes *mim duası*, ein Gebet über den Buchstaben *m*, der auf die Manifestation des Lichtes Muhammads hinweisen soll

12. Shah Abdul Latif, *Risālō: Yaman Kalyān* V; s. A. Schimmel, *Pain and Grace*, S. 209f.



Storch, aus der *basmala*. Mevlevi-Kalligraphie. Türkei, frühes 19. Jahrh.

(BO 268). Ahmad Sirhindis kühne Interpretation der beiden *m* im Namen Muhammads sollte hier auch nicht vergessen werden (s. S. 521).

Der Buchstabe *b*, der zweite im Alphabet, ist im mystischen Verständnis mit der geschaffenen Welt verbunden. Er symbolisiert den ersten Schöpfungsakt; das *b* steht zu Beginn der *basmala*, der Formel »Im Namen Gottes«, die den Koran beginnt. Nicht nur das *b*, sondern sogar der Punkt unter ihm konnte als der Punkt betrachtet werden, aus dem die Bewegung des geschaffenen Universums beginnt: es ist die differenzierende Kraft nach der vollkommenen Einheit des *alif* und ist daher oftmals als Symbol entweder des Propheten oder ʿAlis benutzt worden, der, wie die schiitische Tradition weiß, gesagt haben soll: »Ich bin der Punkt unter dem *b*.« Seine Form, ب, zeigt, daß »als Gott die Buchstaben schuf, warf sich das *b* nieder«, wie Sari as-Saqati meinte. Als Buchstabe der Geschöpflichkeit wirft es sich neben der unqualifizierten göttlichen Einheit des *Alif* nieder.

Sana'i hat eine hübsche Erklärung für die allumfassende Größe des Koran gefunden: er beginnt mit dem Buchstaben *b* und endet mit dem *s*; das bedeutet auf Persisch *bas*, ›genug‹, und zeigt, daß der Koran ein für allemal genügend für den Menschen ist (SD 309).

Unter den anderen Buchstaben kann man erwähnen, daß das *w*, das auch ›und‹ bedeutet, die Beziehung zwischen Gott und Seiner Schöpfung darstellt. Es ist der Lieblingsbuchstabe späterer türkischer Kalligraphen.

Nach Baqli (B 95) ist das *l* von Allah der Geliebte, der durch seine Liebe in seiner Liebe zum Liebenden wird: hier wird der Symbolismus des Wortes *Allah* mit seinen beiden mittleren *l* sehr deutlich. Rumi mag an solcherlei Spekulationen gedacht haben, als er in einem wunderbar einfachen Bilde sagte:

> Ich habe meine Seiten von beiden Welten geleert,
> wie das *h* saß ich neben dem *l* von Allah (D 1728).

Eine besondere Rolle wird dem *h* zugeschrieben, dem letzten Buchstaben des Wortes *Allah* und Beginn von *huwa*, ›Er‹.

Es ist typisch für den Sufismus, daß Ibn 'Arabi, dessen *Kitāb al-mabādi' wa'l-ghāyāt* von den Mysterien der Buchstaben handelt, und der diesem Thema auch ein Kapitel in seinen *Futūḥāt al-Makkiyya* gewidmet hat (I 51–83), die göttliche Ipseität, *huwiya*, in der Gestalt des Buchstabens *h* in strahlendem Lichte auf einem roten Teppich erschaute, einem *h*, zwischen dessen beiden Armen das Wort *hū*, ›Er‹, aufleuchtete und Strahlen nach allen Richtungen aussandte[13]. Eine solche Vision des Göttlichen in der Gestalt eines Buchstabens ist charakteristisch für eine Religion, die figürliche Darstellung – und vor allem jede Darstellung des Göttlichen – verbietet. Der Buchstabe ist tatsächlich die höchstmögliche Manifestation des Göttlichen im islamischen Denksystem. Ibn 'Arabis Vision steht in gewisser Weise einer Beschreibung über die Grade der Meditation nahe, die der Naqshbandi-Mystiker Muhammad Nasir 'Andalib in Delhi im 18. Jahrhundert schrieb:

> Er sieht die gesegnete Gestalt des Wortes Allah in der Farbe des Lichtes auf der Tafel seines Herzens und auf dem Spiegel seiner Einbildungskraft geschrieben... Dann wird er verstehen, daß er sich dieser Form gegenüber, oder unter ihr oder rechts oder links von ihr befindet, und er sollte sich bemühen, sich diesem Lichte näher zu bringen... Und wenn er sich in der Mitte des Ranges von *alif* und *lām* befindet, dann muß er vorwärts gehen und seinen Platz zwischen den beiden *lām* einnehmen, und dann von diesen hinweggehen und sich selbst zwischen das *lām* und das *h* bringen, und mit hohem Streben wird er auch diesen Platz verlassen und sieht sich dann in der Mitte des Ringes des *h*. Zu Anfang wird er seinen Kopf in diesem Ringlein finden; aber schließlich wird er finden, daß sein ganzes Selbst in diesem Hause Ruhe gefunden hat, und er wird dort ruhen, frei von allen Heimsuchungen und gefährlichen Kalamitäten[14].

13. H. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice*, S. 171.
14. Muhammad Nāṣir 'Andalib, *Nāla-yi 'Andalīb*, Bd. I, S. 270.

D.h. der höchste Rang, den ein Mystiker erreichen kann, ist, von dem Licht des Buchstabens *h* umgeben zu werden.
Die Mystiker und Dichter haben eine besondere Methode, ihre Gedanken auszudrücken, indem sie mit den Anfangsbuchstaben derjenigen Begriffe spielten, deren tieferen Sinn sie ihren Lesern klarmachen wollten. Wenn sie in früher Zeit von dem *l* von *luṭf*, ›Gnade‹, und dem *q* von *qahr*, ›Zorn‹, sprechen, dann sind die Anspielungen noch recht primitiv. Aber schon bald wurden sinnreiche Kombinationen erfunden, z.B. des Buchstabens *q (qāf)*, dessen Bedeutung auch ›der Berg *qāf*‹ ist, jener mythische weltumspannende Berg, auf dem der Simurgh oder Anqa seinen Wohnsitz hat. Das *q* ist meist mit *qurb*, ›Nähe‹, verbunden, und das *qāf-i qurb*, ›der erste Buchstabe‹ oder ›der Berg *qāf*‹ der Nähe wird zu einem ziemlich häufig verwendeten Ausdruck – vor allem, da dieser Berg als das Ende der geschaffenen Welt angesehen wird und so der Ort ist, wo der Mensch wahre Nähe, *qurb*, auf seinem Wege zu Gott finden kann (den ʿAttar auch durch den auf dem Berg *qāf* lebenden Simurgh symbolisiert hatte). Eine andere Verbindung ist die von *q* mit *qanāʿat*, ›Zufriedenheit‹: der vollkommene Sufi lebt wie der mythische Vogel auf dem Berge *qāf* der *qanāʿat*, ›Zufriedenheit‹. Ähnlich wurde der Buchstabe *ʿain* verwendet; denn sein Sinn ist vielfältig – ›Auge‹, ›Quelle‹, ›Essenz‹ – und so bedeutet das Wort *ʿain-i ʿafw* nicht nur den Buchstaben *ʿain*, mit dem das Wort *ʿafw*, ›Vergebung‹, anfängt, sondern auch »das Wesen der Vergebung«.
Solche Spekulationen und Wortspiele dienten den Sufis oft dazu, höchst komplizierte mystische Definitionen und philosophische Fragen zu verteidigen. Man sagt, Saʿduddin Hammuya habe *wilāya*, ›Heiligkeit‹, für höher als *nubuwwa*, ›Prophetentum‹, angesehen, aufgrund der verschiedenen Ränge der Buchstaben *w* und *n*, mit denen die beiden Wörter beginnen[15]. Doch Simnani widersprach dieser Ansicht, die ohnehin nicht mit der allgemeinen Haltung der Sufis übereinstimmte, und

15. M. Molé, *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme* (1961) S. 100.

zwar wiederum aufgrund einer Buchstabenspekulation. Es wurde auch zur Gewohnheit, einen tieferen Sinn in jedem Buchstaben der Worte zu suchen, die mystische Zustände und Situationen darstellten. Wenn wir den Quellen glauben können, liebte schon Abu'l-Qasim Hakim Samarqandi im 10. Jahrhundert solcherlei Interpretationen *(ishtiqāq kabīr);* er erklärte das Wort *namāz*, ›Ritualgebet‹, folgendermaßen:

n nuṣrat, ›Sieg‹
m milkat, ›Herrschaft‹
a ulfat, ›Vertrautheit‹
z ziyādat, ›Zunahme‹[16].

Später fanden die Bektashis in dem Wort *ṭarīqat*, ›mystischer Pfad‹ folgende Weisheitsworte:

ṭ ṭalab-i ḥaqq u ḥaqīqat, ›Suche nach Wirklichkeit und Wahrheit‹,
r riyāḍat, ›asketische Disziplin‹
i yol u dīn kardeşi, ›in jeder Weise einem Bruder auf dem Wege treu zu sein‹
q qanā'at, ›Zufriedenheit‹
t taslīm-i tāmm, ›vollkommene Unterwerfung‹ (BO 100ff.)

In dem Wort *ḥaqīqat* konnte das *q qā'im billāh*, ›durch Gott bestehend‹ bedeuten, und das *t* konnte auf *tarbiya*, ›Erziehung‹, hinweisen – es war für diese schlichten türkischen Derwische nicht so wichtig, wenn sie arabische und persische Wörter vermischten und verwechselten.

Es ist nicht überraschend, daß die Sufis, vor allem die Theosophen, ähnliche Mysterien in den Gottesnamen fanden. Der Name *ar-Raḥmān*, ›Der Barmherzige‹, weist auf Gottes Leben, Wissen, Macht, Willen, Hören, Sehen und Sprechen hin, d.h. auf die sieben essentiellen Eigenschaften Gottes, wie Jili sie gesehen hatte und wie sie im späteren Sufismus aufgezählt wurden. *Allāh* wurde natürlich ähnlich interpretiert:

16. A. Tāhir al-Khānqānī, *Guzīda* (1968), S. 47, vgl. S. 69 für eine ähnliche Auslegung von *ḥikmat*, ‚Weisheit'.

alif »Der einzig Reale«
l »Sein reines Wissen Seiner Selbst«
l »Sein Wissen Seiner Selbst durch Seine Allumfassendheit, die die illusionistischen Erscheinungen umfaßt, die etwas anderes als Er zu sein scheinen«
Das doppelte *l* mit dem *al* ist dann die Selbstverneinung aller Verneinung
h *huwa* »die absolut unmanifestierte Essenz in ihrer Ipseität«, und die Vokalisierung *u* »die noch nicht manifestierte Welt in der Nicht-Manifestierung des Einzig-Wirklichen«[17].

Das sind Gedanken, die von der Ibn 'Arabi-Schule ausgearbeitet worden sind. Viel anziehender ist die einfache türkische Erklärung, die ich von meinen Freunden hörte, warum Tulpe und Halbmond, beide typisch für die türkische Kultur, so wichtig sind: die Worte Tulpe, *lāle*, und Halbmond, *hilāl*, bestehen aus den gleichen Buchstaben wie das Wort *Allāh* (ein *alif*, zwei *lām* und ein *h*) und haben daher auch den gleichen Zahlwert wie der Name Gottes, nämlich 66.

Manchmal scherzten die Mystiker auch über die Versuche, den wahren Sinn eines Wortes aus den Buchstaben, aus denen es besteht, zu begreifen: g und *l* formen keine *gul*, ›Rose‹, und der ›Schmerz‹ *(dard)* der wahren Liebenden ist nicht durch *d-r-d* ausgedrückt (S330); noch ist es ›Liebe‹, was *'shq* = *'ishq* geschrieben wird. Diese Buchstaben sind nichts als eine Hülle, eine Schale, um den inneren Sinn vor dem menschlichen Auge zu verbergen.

Das gleiche Interesse an der mystischen Bedeutung der Buchstaben, das zu den seltsamen Erklärungen mystischer Worte und göttlicher Namen führte, ist auch in einer poetischen Form erkennbar, die schon im Alten Orient bekannt war, aber später gern in der ganzen islamischen Welt verwendet wurde. Es ist das Goldene Alphabet, in dem jeder Vers mit einem Buchstaben in der Sequenz des Alphabetes beginnt. Es gibt keine

17. L. Schaya, *La doctrine soufique de l'Unité*, S. 47, 83.

Regel für die Versform; die Verse können in langen oder kurzen Metren geschrieben sein, zwei oder fünf oder irgendeine Zahl von Zeilen haben. Manchmal, wenn ein Dichter kurze Verse verwendet, können alle Zeilen des Verses mit dem gleichen Buchstaben beginnen[18]. Es war eine Form, die leicht von allen auswendig gelernt wurde, die versuchten, das Alphabet selbst zu lernen; deswegen haben türkische, Sindhi-, Panjabi- und Pashto-Dichter ihre mystischen Lehren und die Geheimnisse des Glaubens gern in der Form des Goldenen Alphabetes ausgedrückt – die Schüler würden dann für immer wissen, daß *kh* für *khūdī*, ›Selbstwille‹, steht, *s* für *sālik*, ›Wanderer‹, *ṣād* für *ṣirāt al-mustaqīm*, ›der gerade Pfad‹ oder für *Ṣūfī* oder für *ṣāfī*, *›rein‹*. Manchmal werden Worte, die mit dem gleichen Buchstaben beginnen, in einem einzelnen Verse kombiniert; denn die Alliteration war eine häufig gebrauchte Form der Volksdichtung, vor allem im Sindhi. Wir können im islamischen Indien sogar Goldene Alphabete zu Ehren gewisser religiöser Gestalten finden – ein schönes Beispiel ist das *Alif-name* des höchst geschickten persischen Dichters am Moghul-Hof im späten 16. Jahrhundert, Maulana Qasim Kahi (st. 1582), dessen eben genanntes Gedicht auf ʿAli ibn Ali Talib Wortspiele und geistreiche Kombinationen von Buchstaben in Fülle enthält[19]. In dieser Art Dichtung konnte sich die Fantasie der Frommen wie der Intellektuellen entfalten, und wenn uns solche Verse manchmal zu spielerisch erscheinen, deuten sie doch auf die sehr ernsthafte Beschäftigung der Gebildeten mit den mystischen und magischen Eigenschaften der arabischen Buchstaben hin.

Die Sufis selbst mochten sich ihrer Interesselosigkeit an weltlichen Dingen noch so sehr rühmen – sie schrieben gern Briefe.

---

18. Ein gutes türkisches Beispiel ist A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (1931), S. 200. Für das Pashto s. Raverty, *Selections from the Poetry of the Afghans*, S. 61 ff., Sindhi Goldene Alphabete in N. A. Baloch, *Tīb ak'-hariyūn* (1964).

19. Mahdi Hasan, *Qāsim-i Kāhī, His Life, Times and Work* (1953) S. 186–89.

Die Briefe der großen Meister der Frühzeit, von ihren Schülern gesammelt, bilden eine wertvolle Quelle für unsere Kentnnis mystischer Gedanken und Praktiken. Selbst heute wird mystische Erziehung durch Briefe noch von einigen Sufi-Führern praktiziert. In der Frühzeit sind Junaids Briefe ein typisches Beispiel des kryptischen Stils voller Anspielungen und verborgener Hinweise. Besonders interessant sind die Briefe, die Hallaj schrieb oder von seinen Anhängern empfing; sie waren – wie die Überlieferung sagt – auf kostbarem Material schön kalligraphiert, illuminiert und bunt, nicht unähnlich den künstlerisch gestalteten Büchern der Manichäer in Zentralasien. Aber Hallaj wußte auch, daß die wahre Korrespondenz geistig ist und nicht im Austausch von Briefen besteht; das drückte er in seinem berühmten Gedicht an Ibn 'Ata, seinen getreuen Freund, aus:

> Ich schrieb dir, doch ich schreib' dir nicht,
> sondern schreibe an meine eigene Seele ohne Buchstaben[20].

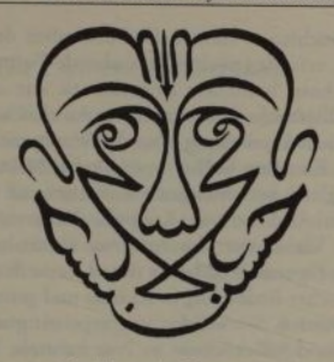
Die Bilder des Briefschreibens wurden sehr häufig von den Sufis gebraucht – sie schrieben mit dem Wasser der Tränen und dem Feuer des Herzens, und die Tränen wuschen hinweg, was die Hand geschrieben hatte (L 249). Dies sind die wahren Briefe, die die Wissenden verstehen, wie Shibli sagt:

> Meine Tränen schrieben Linien auf meine Wangen,
> die jemand gelesen hat, der nicht lesen kann (L 50).

Die Sprache der Tränen ist deutlicher als das geschriebene Wort, und die roten Tränen – vom dauernden Weinen mit Blut gemischt – bilden einen Kommentar zum Thema ›Sehnsucht‹ auf den pergamentgleichen gelben Wangen des Mystikers.

Die Klage über Freunde, die nicht schreiben, ist ganz gewöhnlich in der persischen und verwandten Dichtung. Selbst in einer Umgebung, wo die meisten Menschen, und vor allem die

20. L. Massignon, *Le diwan d'al-Hallaj* (1931), *muqatta*ᶜ Nr. 6. Zum Briefschreiben vgl. auch Fritz Meier, *Ein Briefwechsel zwischen Šaraf ud-Din-i Balḫī und Maǧd ud-Dīn-i Baġdādī*, in *Mélanges Henry Corbin*, ed. S.H. Nasr, Teheran 1977.



Gesicht aus den Namen von
Allah, Muhammad, 'Ali, Husain.

Frauen, Analphabeten sind, wird das Motiv des Briefes erstaunlich häufig verwendet. In der Volksdichtung von Sind klagen die Heldinnen immer, daß kein Brief vom Geliebten sie erreicht hat – denn diese Briefe sind Symbole für die Zeichen der Gnade, die die sehnende Seele des einsamen Mystikers von Gott erhofft, und die ihn mit neuer Hoffnung auf Vereinigung erfüllen. Es ist natürlich, daß in einer Zivilisation, in der die Taubenpost weitgehend verwendet wurde, Anspielungen auf Vögel als Briefträger häufig sind: die Taube, die den Brief von dem Geliebten bringen soll, wird oftmals mit der Taube gleichgesetzt, die in dem Zentralheiligtum von Mekka lebt. Die Verbindung des Briefes mit dem Gebet, das der Gläubige in die Richtung der Ka'ba in Mekka schickt, versteht sich daraus von selbst; denn die Taube im Heiligtum würde der geduldig wartenden Seele den Brief der göttlichen Gnade überbringen. Die übliche Verbindung der Seele mit dem Vogel und die Bezeichnung der mystischen Sprache als »Sprache der Vögel« gibt diesen Bildern noch einen weiteren Oberton.

Der Einfluß der Sufis wird deutlich auf dem Gebiet der Kalligraphie sichtbar. Die Mystiker, die gern in die tieferen Ebenen

des Sinnes tauchten, wenn sie die Buchstaben des Alphabetes betrachteten, erfanden auch überraschende Formen aus Buchstaben, die ihnen besonders sinnreich zu sein schienen. Die arabische Kalligraphie ist ein typischer Ausdruck einer Kultur, die die figürliche Darstellung lebender Wesen nicht erlaubt; so schufen die Künstler höchst verwickelte Muster blühender oder spitzengleich verschlungener kufischer und später monumentaler Thuluth-Schrift in Kuppeln, Minarets und Gegenständen der Kleinkunst. Im späteren Mittelalter haben die Kalligraphen Figuren gebildet, in denen Verse des Korans oder Worte mystischer Bedeutung in schöner und geistreicher Form dargestellt wurden. Sie wurden in spiegelseitigen Schrifttafeln geschrieben und reflektierten so *eine* zentrale Wahrheit des Korans zweifach oder vierfach. Oder der Künstler schuf Tiere – Pferde oder kleine Vögel – aus den Worten der *basmala* oder des Thronverses (Sura 2/256). In der Türkei formten die Kalligraphen (deren viele dem Mevlevi-Orden angehörten) die *basmala* gern als Storch, einem Vogel, der in der Folklore der islamischen Länder als fromm gepriesen wird, weil er die Pilgerfahrt nach Mekka vollzieht und vorzugsweise auf Moscheen nistet. Sätze, die mit ʿAli, dem ›Löwen Gottes‹, zusammenhängen (wie etwa das Stoßgebet *nādi ʿAliyyan…* ›Rufe zu ʿAli, dem Platz der Manifestation von wunderbaren Dingen…‹) konnten in Löwenform dargestellt werden – solche Figuren findet man häufig in türkischen Bektashi-Klöstern und überall in der schiitischen Welt, wo auch ʿAlis weißes Maultier Duldul manchmal aus Schrift dargestellt wird. Ein schönes Beispiel der lebendigen Kraft dieser mystischen Kalligraphie kann man in einem zeitgenössischen Bilde des pakistanischen Künstlers Sadiqain sehen, der bei seiner neuen kalligraphischen Repräsentation einzelner Koranverse die Worte *kun fa yakūn*, »Sei! und es ward«, d.h. die Worte, durch die die Welt geschaffen wurde, in der Gestalt eines Spiralnebels dargestellt hat.

Exkurs 2:
Das weibliche Element im Sufismus

»Eine fromme Frau ist besser als tausend schlechte Männer« (S 271), sagt Sana'i, der persische mystische Dichter, der im ganzen dem weiblichen Geschlecht nicht allzu freundlich gesonnen ist. Er war es, der schreibt, daß das Sternbild des Großen Bären, das arabisch *banāt an-na'sh*, ›Töchter der Bahre‹, heißt, schon durch seinen Namen auf die Tatsache hinweist, daß Töchter besser auf einer Bahre wären als lebendig... (S 658).

Sana'i war nicht der einzige Sufi-Dichter, der seine Aversion gegen Frauen ausdrückte. Das Ideal des Sufis war immer der ›Mann‹ (persisch *mard*, türkisch *er*), oder der ›tugendreiche junge Mann‹ *(fatā, jawānmard)*. In diesen Gestalten drückte sich das »hohe Streben« am besten aus.

Jedoch war die Haltung des Sufismus zum schwachen Geschlecht nicht eindeutig, und man kann sogar sagen, daß der Sufismus der Entwicklung weiblicher Aktivitäten günstiger war als andere Zweige des Islam. Die Liebe des Propheten zu Frauen, seine zahlreichen Ehen und seine vier Töchter schlossen jenes Gefühl der Verachtung des Weiblichen aus, das man so oft im mittelalterlichen christlichen Mönchtum findet. Die Verehrung Fatimas in schiitischen Kreisen zeigt die wichtige Rolle, die dem weiblichen Element im islamischen religiösen Leben zukommen konnte.

Die Tatsache, daß die erste wirkliche Heilige des Islam eine Frau war, nämlich die große Rabi'a al-'Adawiyya, hat sicher dazu beigetragen, das Bild der idealen frommen Frau zu formen, die dann in den glühendsten Beschreibungen gepriesen werden kann (gerade weil sie sich so von den gewöhnlichen Vertreterinnen ihres Geschlechtes unterscheidet). »Wenn eine Frau auf dem Wege Gottes wie ein Mann wandelt, kann man sie nicht als Frau bezeichnen« (T I 59). Und es war und ist noch ganz üblich unter den Muslimen, eine besonders fromme Frau als »zweite Rabi'a« zu bezeichnen.

Die Geschichte zeigt jedoch, daß Rabi'a keine Ausnahme war, obgleich sie das Verdienst hat, die reine Gottesliebe in die finstere asketische Weltanschauung des frühen Sufismus eingeführt zu haben. Margareth Smith hat das Material über das Leben einiger von Rabi'as Zeitgenossen gesammelt, heiligmäßigen Frauen, die gegen das Ende des 8. Jahrhunderts in Basra und in Syrien lebten. Unter ihnen sind Maryam von Basra und Rihana, ›die Enthusiastische‹ *(al-wāliha)*, und viele andere, die bekannt waren als »immer weinend, furchtsam, und die andere zum Weinen bringen« (N 6). Ja, einige wurden sogar blind von ständigem Weinen, so daß die Augen ihres Herzens besser sehen konnten.

Einige der weiblichen Nachkommen des Propheten, wie Sayyida Nafisa (st. 824), zeichneten sich durch ihre Tugend und Frömmigkeit aus; ihr Grab in Kairo wird noch immer von den Frommen besucht. Das gilt auch für Sayyida Zainab, deren Heiligtum in Kairo so populär ist, daß es den Hintergrund für zwei moderne ägyptische Novellen abgibt[21].

Es scheint, daß in alter Zeit die Frauen die Zusammenkünfte von Sufi-Predigern besuchen durften. Die Tochter des Mystikers Abu Bakr al-Kattani starb in einer Versammlung, in der Nuri, der enthusiastische Prediger, über die Liebe sprach, und drei Männer starben mit ihr (N 623). Eine beachtliche Anzahl von Frauen im 9. und 10. Jahrhundert werden in arabischen und persischen Quellen wegen ihrer ungewöhnlichen Leistungen in Frömmigkeit und Askese erwähnt, und es gab sogar solche, die von Khidr persönlich geleitet wurden und geistige Instruktion von ihm erhielten (N 332).

Zusätzlich zu diesen Asketen und Mystikerinnen und zu jenen Frauen, die sich als Traditionarierinnen, Kalligraphinnen oder Dichterinnen auszeichneten, sollte man auch jene erwähnen, die mit den führenden Sufis ihrer Zeit verheiratet waren. Die fromme Rabi'a die Syrerin, die Frau von Ahmad ibn Abi'l-Hawari (N 617), war wegen ihrer ständig wechselnden geisti-

21. M.M. Badawi, *Islam in Modern Egyptian Literature* (1971), S. 154 ff.



Hand der Fatima: Amulett
gegen den bösen Blick

gen ›Zustände‹ bekannt, die sie in lieblichen Versen ausdrückte. Später war Qushairis Frau, die Tochter seines mystischen Lehrers Abu 'Ali ad-Daqqaq, wegen ihrer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmt; sie war auch eine geschätzte Überlieferin prophetischer Traditionen.

In der formativen Periode des Islam war unter den verheirateten Sufi-Frauen sicherlich Fatima von Nishapur, die Frau Ahmad Khidruyas, am eindrucksvollsten (st. 849). Sie disputierte mit Dhu'n-Nun und Bayezid Bistami und scheint ihren Ehemann in religiösen und praktischen Angelegenheiten geleitet zu haben (vgl. T I 285, H 120). Man sagt, Dhu'n-Nun habe einmal eine Gabe, die sie ihm schickte, zurückgewiesen, weil sie von einer Frau stammte; sie aber ließ ihm sagen, daß ein wahrer Sufi derjenige sei, der nicht auf die sekundären Ursachen blickt (die in diesem Fall zufällig weiblich war), sondern auf den Ewigen Schenkenden (N 620). Die berühmteste Geschichte, die von ihr berichtet wird, ist, daß sie frei mit

Bayezid Bistami über mystische Themen zu disputieren pflegte und dabei ihren Schleier ohne Scheu aufhob, bis der Tag kam, da der große Heilige bemerkte, daß ihre Hände mit Henna gefärbt waren. Von da an war keine freie mystische Unterhaltung zwischen den beiden Heiligen mehr möglich, weil »die Welt« dazwischen getreten war. Diese Geschichte ist auch in anderem Zusammenhang oft erzählt worden, und es kann gut sein, daß ein legendäres Motiv auf Fatima angewandt wurde, deren Gestalt in jedem Fall ziemlich schillernd ist. Sana'i erzählt etwas ähnliches: ein Mann schwamm jede Nacht durch den Tigris, um seine Geliebte zu sehen; eines Nachts sah er, daß sie ein Schönheitsfleckchen auf der Wange hatte, und sie warnte ihn, nicht zurückzuschwimmen, damit er nicht ertränke; denn er hatte das Gebiet der rein geistigen Liebe verlassen (S 331).

Andere Sufis waren mit ihren Frauen nicht so glücklich wie Ahmad Khidruya. Im Gegenteil, die Historiker erzählen mit Vergnügen Geschichten über Heilige, die mit absolut abscheulichen Weibern verheiratet waren; der Prophet Jonas galt als erstes Beispiel dieser Gruppe. (Auch Hiob wird manchmal zitiert)[22]. Diese Geschichten sind mehr oder weniger deutliche Illustrationen des oft diskutierten Problems, ob ein Sufi heiraten oder ein zölibatäres Leben führen solle; diejenigen, die für den Zölibat waren, genossen es natürlich, die Schrecken und Gefahren des Ehelebens auszumalen. Manche Mystiker waren den Frauen so feindlich oder hatten so wenig Interesse an ihnen, daß sie noch nicht einmal Speise anrührten, die von einer Frau gekocht war (N 576). So konnte das Eheleben von einigen als Ersatz für das Höllenfeuer angesehen werden, dem der Heilige entgehen kann, wenn er geduldig die Heimsuchungen erträgt, die ein freches, unerzogenes oder allzu redseliges Eheweib über ihn bringt (und auch heute noch raten manche geistigen Führer ihren Jüngern, zu heiraten; denn »die Heim-

---

22. Vgl. Tor Andrae, *Islamische Mystiker* (1960), S. 55ff. Für Frauen als Gönnerinnen und Jüngerinnen von Sufi-Heiligtümern s. Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū'l-Hair* (1976), Kap. 16.

suchungen, die auf dich warten, werden dich gewiß auf den Weg zu Gott führen«). Rumi erzählt mit verstecktem Behagen die Geschichte von Kharaqani und seiner Frau (M VI 2044–2129): Ein Jünger wollte sich dem Kreise des großen persischen Heiligen anschließen; aber als er das Haus erreichte, behandelte Kharaqanis Frau ihn sehr schlecht und erzählte ihm mancherlei häßliche Geschichten über ihren unnützen Ehemann. Enttäuscht wandte sich der Jüngling zum Walde; dort fand er den Meister, der, auf einem Löwen reitend und eine Schlange als Peitsche benutzend, das Holz heimtrug; durch solche Wunderkraft wurde er für die Geduld belohnt, die er unter dem ständigen Druck seines schimpfenden Weibes bewiesen hatte.

Die Frauen in solchen Geschichten erinnern den Leser an eine Tendenz, die es im klassischen Sufismus wie im mittelalterlichen Christentum gibt, nämlich: die »Welt« mit der Frau gleichzusetzen. Diese Welt ist wie ein altes häßliches Weib, das sein abscheuliches zahnloses Gesicht anmalt und sogar ein paar Stückchen aus einem zerrissenen, schön illuminierten Koran auf ihre Falten und Runzeln klebt, um hübscher auszusehen und Männer zu verführen (M VI 1222–36; 1268–92); sie ist »wie eine stinkende, greuliche alte Vettel, die täglich tausende von Ehemännern umbringt« (U 39), eine geile Prostituierte, treulos und niedrig, eine Mutter, die ihre Kinder verschlingt… Solche Gedanken wurden zuerst von dem strengen Prediger Hasan al-Basri ausgesprochen, wurden aber auch gern von späteren Autoren wie etwa Ghazzali, ʿAttar (R 46) und sogar Rumi verwendet. Anderseits stellt ein späterer Ausspruch klar: »wer die Welt sucht, ist weiblich«, d.h. er leidet an all jenen Unreinheiten eines Weibes, die wirkliche Einigung mit dem Ehemann zu Zeiten unmöglich machen.

Der Asket sollte sich nicht um dieses Weib ›Welt‹ kümmern, sondern ihr »den Stein ›Armut ist mein Stolz‹ in den Mund werfen und sich dreimal von ihr scheiden« (B 472). Eigentlich ist die Welt es gar nicht wert, daß man sie ansieht: »Die Welt ist wie eine Braut; wer sie liebt, schmückt sie und kämmt ihr

Haar. Der Asket schwärzt ihr Gesicht. Aber derjenige, der mystische Erkenntnis erreicht hat, ist ganz von Gott besessen und kümmert sich überhaupt nicht um sie«, sagt Yahya ibn Mu'adh (L 39), der ein guter Interpret der mystischen Haltung zu den Dingen »außerhalb Gottes« ist.

Die *nafs*, die niedere Seele, die sozusagen die individuelle Verkörperung der Welt und ihrer Verführungen ist, kann manchmal mit einem Weib verglichen werden, das mit seinen Listen und Ränken den reinen Geist zu fesseln und in die Falle des weltlichen Lebens herabzuziehen sucht. Rumi illustriert diesen Gedanken amüsant mit der Geschichte von der verliebten Maus-Dame, die versucht, einen Frosch zu verführen (M VI 2665ff.). Da das Wort *nafs* im Arabischen weiblich ist, konnte dieser Vergleich sehr leicht verwendet werden. Die »animalischen Eigenschaften« herrschen im Weibe vor (M V 2465): die *nafs* kann als Mutter, der Intellekt als Vater des Menschen betrachtet werden, wie schon Sana'i sagte. Viele Sufis würden in den Ausruf von Rumis Helden einstimmen: »Zuerst und zuletzt ist mein Fall durch das Weib!« (M VI 2799), was fast wie der Seufzer eines mittelalterlichen Mönches klingt. Obgleich einige der Aussprüche über die Frauen, die sich in der islamischen Tradition finden, alles andere als freundlich sind (denn sogar der Traum der Frau ist weniger wahr als der eines Mannes, weil sie geringere intellektuelle Fähigkeiten hat) (M VI 4320), haben die Muslime doch selten solche Höhen des Hasses erreicht, wie mittelalterliche christliche Schriftsteller in ihren Tiraden über die Frauen und ihre Verdammung. Eva ist niemals für den Fall Adams verantwortlich gemacht worden, und die so oft wiederholte Behauptung, daß die Frau dem Koran zufolge oder im Islam keine Seele habe, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Die Sufis wußten sehr wohl um die positiven Seiten des Weiblichen. Denn einige koranische Erzählungen konnten als gute Illustrationen der Rolle der Frau im religiösen Leben dienen. Wohl das berühmteste Beispiel ist das von Potiphars Weib in Sura 12: die Frau, die sich völlig in ihrer Liebe zu Joseph

vergessen hat, ist ein Symbol für die hinreißende Macht jener Liebe, die entsteht, wenn man die göttliche Schönheit betrachtet, die sich in menschlicher Form manifestiert. Die Ekstase der Liebe führt jeden, der sie erlebt, in jenen Zustand, den die Frauen an Zulaikhas Tisch erfuhren, da sie – weil sie so intensiv Josephs Schönheit betrachteten – ihre Hände zerschnitten, ohne es zu spüren. Später ist Zulaikha in der Sufi-Dichtung zum Symbol der Seele geworden, die durch unaufhörliche Sehnsucht auf dem Pfade der Liebe und der Armut geläutert ist. Diese Geschichte hat ihre klassische Form durch Jami gefunden; in der türkisch sprechenden Welt ist das Epos von Hamdi (st. 1503) ein besonders schönes Beispiel für die mystische Bearbeitung des Themas: hier singt Zulaikha ihre Sehnsucht in bewegenden Versen, weil sie jede Spur von Eigenwillen in der Hand dieser urewigen und ewigen Liebe verloren hat.

Seit am Tag des Ja die Saat des Leids gesenkt
die Liebe,
Ließ mich wachsen, mit dem Wasser Schmerz getränkt,
die Liebe.
Als der Schmerz dann meine Ähren ausgedroschen hatte,
Hat im Nu die Ernte an den Wind verschenkt
die Liebe…

Die Sufis liebten vor allem Maria, Maryam, die unbefleckte Mutter, die das geistige Kind Jesus geboren hat. Sie wird oft als Symbol der Seele angesehen, die göttliche Inspiration empfängt und so vom göttlichen Lichte ›schwanger‹ wird. Hier ist die rein geistige Rolle des weiblichen Gefäßes der Offenbarung oder Erleuchtung voll akzeptiert, und wenige Geschichten können es an Zartheit mit Rumis Beschreibung der Verkündigung Mariä aufnehmen, wie sie im *Mathnawī* erzählt wird (M III 3700 ff.). Die Verehrung, die noch heute Marias angeblichem Grab in der Nähe von Ephesus erwiesen wird, beweist, daß die tiefe Liebe für die Jungfrau, das Modell der Reinheit, die so oft in der mystischen Dichtung genannt wird, noch immer eine lebendige Kraft in der islamischen Welt ist.

Der starke, unermüdliche Glaube der muslimischen Frauen hat eine wichtige Rolle bei der Formation der islamischen Gemeinschaft gespielt und wird dies auch weiter tun. Der Koran spricht wiederholt von *muslimūn wa muslimāt, mu'minūn wa mu'mināt,* ›muslimischen Männern und Frauen, gläubigen Männern und Frauen‹. Die gleichen religiösen Vorschriften gelten für beide Geschlechter, und man kann beobachten, daß auch heute noch die Frau sich im allgemeinen mehr an das Ritualgebet und das Fasten hält als der Durchschnittsmann.

Es gibt viele Geschichten von frommen Sufis, die ihre betagten Mütter auf ihren Schultern nach Mekka trugen, um ihnen die Teilnahme an der Pilgerfahrt zu ermöglichen, und es wäre lohnend, die Rolle der Mütter in den Sufi-Biographien zu studieren. Obgleich die energische Mutter von Majduddin Baghdadi, selbst eine bekannte Ärztin (N 424, vgl. S. 152), gewiß eine Ausnahme ist, haben doch viele religiöse Führer zugegeben, daß sie nicht nur ihre erste religiöse Erziehung, sondern auch ihr anfängliches Training im mystischen Pfad von ihrer Mutter erhalten haben. Hatte nicht der Prophet gesagt: »Das Paradies liegt zu Füßen der Mütter«? Eine hübsche Geschichte, die diese hohe Stellung der Mutter illustriert, stammt von Ibn Khafif, dessen fromme Mutter mit der Vision der *lailat al-qadr* gesegnet wurde, jener ›Nacht der Macht‹ am Ende des Ramadan, in der himmlisches Licht die Welt erfüllt und denjenigen Erwählten sichtbar wird, die die höchste Stufe des Pfades erreicht haben (X 205). Ihr Sohn aber, der sich härtester Askese hingegeben hatte, wurde nicht mit einer solchen Vision begnadet... Ob es Farid Ganj-i Shakars Mutter in Indien oder Abdul Qadir Gilanis Mutter und Tante (N 628) waren – es gibt keinen Zweifel, daß viele ältere Frauen in den Familien zur geistigen Formung der zukünftigen großen Sufi-Führer beigetragen haben.

In diesem Zusammenhang darf man auch die Rolle nicht vergessen, die Sufi-Legenden dem ›alten Weib‹ zuschreiben, das plötzlich erscheint und die Adepten warnt oder über mystische Probleme aufklärt (vgl. MT 243). Und die alte Frau kann für

ihr hohes Streben gepriesen werden, das sie dazu führt, mitzubieten, als Joseph versteigert werden soll, denn:

Es ist genug für mich, daß Freund und Feind dann sagen;
Diese Frau war unter denen, die ihn kaufen wollten –

sie hat zumindest versucht, den schönen Geliebten zu erreichen (MT 17), obgleich sie weiß, daß dies in den Augen der Menschen ein hoffnungsloses Unterfangen ist.

Die gleiche Tendenz kann in der Figur der ›alten Frau‹, vor allem der Witwe, gesehen werden, die in der persischen mystischen und mystisch getönten Dichtung zum Prototyp der Unterdrückten wird. Ihr Gebet kann Heere stoppen, ihre Klage den Sinn eines Herrschers wandeln (S557), und ihre Appelle an das göttliche Gesetz werden immer gehört, weil der Koran Respekt und Zuneigung für Witwen und Waisen lehrt. Der »Glaube der alten Weiber der Gemeinde« wird oftmals den haarspalterischen Diskussionen der intellektuellen Theologen als Vorbild gegenübergestellt. Manch eine schlichte Seele unter ihnen fand ewiges Heil durch reine Liebe und Glauben. Wie rührend ist z.B. die Legende von Lalla Mimunah im Maghrib! Sie war eine arme Negerin, die den Kapitän eines Schiffes gebeten hatte, sie das Ritualgebet zu lehren; aber sie konnte die Formeln nicht richtig behalten. Um sie noch einmal zu hören und zu lernen, rannte sie hinter dem abfahrenden Schiff her und ging dabei auf dem Wasser. Ihr einziges Gebet war: »Mimunah kennt Gott, und Gott kennt Mimunah.« Und sie wurde zu einer in Nordafrika hochverehrten Heiligen.

Ganz verschieden von diesen schlichten Frommen ist eine andere Heilige der westlichen islamischen Welt, eine mystische Führerin, die einen der größten Denker des Islam zwei Jahre lang erzog. Es war eine gewisse Fatima von Cordova, die trotz ihrer 95 Jahre noch schön und frisch wie ein junges Mädchen war (N 629), völlig verwandelt durch die göttliche Liebe.

Dieses erste entscheidende Treffen mit einer Frau, die göttliche Schönheit ausstrahlte und durchscheinen ließ, könnte zur Ausbildung von Ibn ʿArabis Neigung geführt haben, das Göttliche durch das Medium weiblicher Schönheit zu erkennen und das

Weibliche als wahre Offenbarung von Gottes Gnade und Schöpferkraft zu sehen. Er verfaßte seine Liebeslyrik in Mekka unter dem Zauber einer jungen Perserin. Und das abschließende Kapitel der *Fuṣūṣ al-ḥikam,* das vom Propheten Muhammad handelt, kreist um die berühmte Tradition, derzufolge dem Propheten »Liebe zu Frauen und Parfüm gegeben ward und sein Augentrost im Gebet war«. So konnte Ibn 'Arabi den Gedanken verteidigen, daß »Liebe zu Frauen zu den Vollkommenheiten der Gnostiker gehört; denn sie ist vom Propheten ererbt und ist göttliche Liebe« (R 480). Die Frau enthüllt, für Ibn 'Arabi, das Geheimnis des barmherzigen Gottes. Die grammatische Tatsache, daß das Wort *dhāt,* ›Essenz, Wesen‹, feminin ist, bietet ihm verschiedene Möglichkeiten, um dieses weibliche Element in Gott zu entdecken. R. A. Nicholson hat seine Ansichten zusammengefaßt, als er eine verwandte Passage bei Rumi kommentiert, der sagte, daß die schöpferische Aktivität Gottes sich am besten in der Frau manifestiert, so daß man sogar sagen könne, »Sie ist nicht geschaffen, sondern ein Schöpfer« (M I 2437). Ibn 'Arabi denkt:

> Gott kann nicht getrennt von der Materie gesehen werden, und Er wird vollkommener in der menschlichen Materie als in irgendeiner anderen gesehen, und vollkommener in der Frau als im Mann. Denn Er wird gesehen entweder unter dem Aspekt des *agens* oder in dem des *patiens* oder als beides gleichzeitig. Deshalb, wenn ein Mann Gott in seiner eigenen Person im Hinblick auf die Tatsache betrachtet, daß die Frau aus dem Mann entstanden ist, so kontempliert er Gott im Aspekt des *agens;* und wenn er nicht darauf achtet, daß die Frau aus dem Mann entstanden ist, so betrachtet er Gott im Aspekt des *patiens,* weil er als Gottes Geschöpf absolut *patiens* in seiner Beziehung zu Gott ist; aber wenn er Gott in der Frau betrachtet, so betrachtet er Ihn sowohl als *agens* als auch als *patiens.* Gott, in der Gestalt der Frau manifestiert, ist *agens* dank der Tatsache, daß Er völlige Macht über die Seele des Mannes hat und den Mann dazu

> veranlaßt, sich Ihm ganz und gar hinzugeben und zu unterwerfen; und Er ist auch *patiens,* weil, wenn Er in der Gestalt der Frau erscheint, Er unter der Kontrolle des Mannes ist und seinen Befehlen unterworfen; daher bedeutet, Gott in der Frau zu sehen, Ihn in beiden diesen Aspekten zu sehen, und eine solche Schau ist vollkommener, als Ihn in allen anderen Formen zu sehen, in denen Er sich manifestiert (MC I 155f.).

Ibn ʿArabi hat selbst die Möglichkeit zugegeben, daß Frauen zu den *abdāl,* den Vierzig (oder Sieben) in der Hierarchie der Heiligen gehören können (N 615).

Ibn ʿArabis Zeitgenosse, der ägyptische Dichter Ibn al-Farid, hat das weibliche Geschlecht in seinen mystischen Oden verwendet, wenn er von dem göttlichen Geliebten spricht. Die Namen seiner Heldinnen – Laila, Salma und andere – werden in seinen Versen zu Symbolen der göttlichen Schönheit und Vollkommenheit.

Im Persischen ist die Kontemplation des Göttlichen in der Gestalt der Frau am besten in der ursprünglich arabischen Geschichte von Laila und Majnun symbolisiert worden: Qais, der in seiner Liebe zu Laila völlig absorbiert ist, wird entrückt oder ›verrückt‹ (wie sein Name *Majnūn* sagt); die Gleichsetzung von Liebe mit dem Verlust der intellektuellen Fähigkeiten war, wie wir gesehen haben, ein typischer Aspekt der mystischen Erfahrung. Majnun sieht in Laila die absolute Schönheit, selbst wenn der Kalif ihm sagt, daß es tausende von schöneren Frauen gibt. Denn das Auge der Liebe sieht nur Schönheit, im Gegensatz zum Auge des Verstandes, der göttliche Schönheit nicht in erschaffenen Formen erkennen kann (das war der Fall bei Satan, der sich weigerte, sich vor Adam niederzuwerfen, weil er den göttlichen Funken in ihm nicht erkennen konnte). Majnun sieht Laila überall; jeder Ziegel ihres Hauses ist geheiligt; er küßt die Pfoten der Hunde, die durch ihre Straße gelaufen sind und wird schließlich so vollständig mit ihr vereint, daß er sich fürchtet, zur Ader gelassen zu werden, denn »es könnte Laila verwunden«. Diese völlige Vereinigung führt

ihn auch zu vollständiger Isolierung – er *will* sie gar nicht mehr sehen, weil ihre körperliche Erscheinung die Absolutheit seiner Herzensschau zerstören könnte. Majnun wird so zum mystischen Liebenden, der Gott überall sieht, da er Ihn nicht außerhalb, sondern im Innersten seines Herzens gefunden hat. Das andere klassische Beispiel der Rolle der Frau in mystischen Liebestheorien ist die Geschichte von Shaikh San'an, wie 'Attar sie erzählt. Der fromme mystische Führer verliebt sich in eine Christin, gibt alles auf, was mit dem Islam zusammenhängt und hütet die Schweine seiner Geliebten (er wird jedoch endlich dank der andauernden Gebete seiner bekümmerten Jünger wieder zu seinem alten Zustand zurückgebracht, und auch das Mädchen nimmt den Islam an). Hier wird die Verzückung durch ein Objekt verursacht, das eigentlich dem frommen Asketen abscheulich sein sollte. Die Geschichte von Shaikh San'an symbolisiert jene Stärke der Liebe, die alle Grenzen überschreitet – ob sie nun religiös oder sozial seien – und einen leidenschaftlichen Überschwang bewirkt, der nicht logisch erklärt werden kann und den Liebenden in eine Lage bringt, die er selbst niemals für möglich gehalten hätte. Es gibt in der Geschichte der islamischen Mystik gelegentlich solche konkreten Fälle, wo das Objekt ein Hindu oder ein Christ ist, Gestalten, die im allgemeinen in der persischen Dichtung zu feststehenden Typen geworden sind. Aber in 'Attars Geschichte enthüllt sich die göttliche Schönheit noch einmal in weiblicher Gestalt, und das Erlebnis Shaikh San'ans ist so tief, daß es den ganzen Ablauf eines normalen orthodoxen Lebens durch die vollkommene Hingabe an die Liebe verändern kann. Deswegen ist San'an, der »den Rosenkranz mit dem Gürtel der Ungläubigen vertauschte«, zu einer Lieblingsfigur in der späteren persischen Bildersprache geworden, wenn immer die Macht der Liebe beschrieben werden sollte.

Aber kehren wir aus dem Gebiet hoher mystischer Spekulationen und der klassischen Literatur zurück zum täglichen Leben. Mehr als die strenge Orthodoxie bot der Sufismus den Frauen eine gewisse Anzahl von Möglichkeiten, aktiv am religiösen



Shaikh San'an und das Christenmädchen. Aus 'Attars *Mantiq ut-tair.* Isfahan, 17. Jahrh. Metropolitan Museum of Art, New York

und sozialen Leben teilzunehmen. Im späteren Mittelalter sprechen die Chronisten von Klöstern, wo sich Frauen versammeln konnten, um den mystischen Pfad einzuschlagen oder ganz allgemein ein religiöses Leben zu führen. Im mamlukischen Ägypten hatten diese Klöster eine *shaikha*, die die Kongregation in Gottesdienst und Gebet leitete. Eine dieser Klosteranlagen war ein Zufluchtsort für geschiedene Frauen, die dort bleiben konnten, bis sie eine Gelegenheit zur Wiederheirat fanden.

Eine Anzahl von Sufi-Orden hatte auch Frauen als Laienschwestern angegliedert. Obgleich einige Orden – wie die Qadiriyya – den Frauen nicht erlauben, die heiligen Grabstätten zu betreten, ist die Liebe und Begeisterung der weiblichen

Mitglieder in der Regel sehr groß. Die größten Möglichkeiten für die Frauen bot der Bektashi-Orden in der Osmanischen Türkei. Hier waren sie den Männern völlig gleichgestellt und nahmen an den gemeinsamen festlichen Mahlzeiten und Versammlungen teil – eine Sitte, die natürlich zu Anklagen gegen die Bektashis wegen »unmoralischen« Lebenswandels geführt hat.

Von frühester Zeit an werden wohlhabende Frauen als Wohltäterinnen der Sufi-Klöster erwähnt; oder sie sorgten für Derwisch-Gruppen. Sie gaben den *khānqāhs* Speise und Geld (wie etwa Bibi Fatima den Konvent Abu Sa'id-i Abu'l-Khairs unterstützte); eine der Töchter des Moghul-Herrschers Aurangzeb schenkte Mir Dard und seiner Familie um 1735 einen ganzen Häuserkomplex für ihren Aufenthalt in Delhi. Die Rolle von Frauen, die Sufi-Aktivitäten unterstützten, verdient besondere Aufmerksamkeit und sollte hervorgehoben werden; denn es war auf diesem Gebiet, wo fromme, reiche Frauen ihre Energien einsetzen und viel Gutes in sozialer Arbeit tun konnten, indem sie Klöster gründeten oder zum Wachstum schon vorhandener Institutionen beitragen konnten. Als Belohnung für ihre Hilfe konnten sie Trost und seelische Erhebung in den Versammlungen der Mystiker finden. Diese Art weiblicher Aktivitäten – einzelne Mystiker zu betreuen, Sufi-Versammlungen in ihre Wohnungen einzuladen usw. – kann man in manchen Ländern noch heute beobachten.

Namen von weiblichen Heiligen finden sich überall in der islamischen Welt, obgleich nur wenige in die offiziellen Annalen eingegangen sind. Aber die volkstümliche Phantasie hat oftmals zarte Legenden erfunden, die schließlich zu dem Erscheinen einer neuen Heiligen führten. Anatolien kann sich einer großen Anzahl kleiner Schreine rühmen, in denen mehr oder minder historische Frauen beigesetzt sind – seien es schlichte Dorfmädchen oder vornehme Jungfrauen, deren Namen oftmals an romantische Geschichten denken lassen *(Karyagdı Sultan*, ›Dame: Es hat geschneit‹ *Pisili Sultan*, ›Dame mit dem Kätzchen‹, usw.). Diese Stätten werden von Frauen

besucht, die dort ihre besonderen Wünsche aussprechen, Wünsche, die mit dem Eheleben, Kindern und ähnlichen Problemen zusammenhängen. Das gleiche gilt für Iran. Auch Nordafrika ist reich an Stätten, die weiblichen Heiligen geweiht sind; aber das Gebiet, in dem die heiligen Frauen am häufigsten vorkommen, ist wohl das islamische Indien. Man braucht nur Shah Jahans älteste Tochter Jahanara zu erwähnen, die mit ihrem Bruder Dara-Shikoh in den Qadiriyya-Orden eintrat und von ihrem Meister Molla Shah für würdig erachtet wurde, seine Nachfolgerin zu werden. Ihre Schriften beweisen ihr tiefes Verständnis mystischer Probleme. Die Schwester von Jahanaras und Daras erstem mystischen Führer, Mian Mir, Bibi Jamal Khatun (st. 1639), war eine der hervorragenden Heiligen des Qadiriyya-Ordens in der Zeit, da er sich im Panjab konsolidierte. Die Provinz Sind, ohnehin für ihre Heiligenverehrung berühmt, besitzt besonders viele Legenden über weibliche Heilige, wie selbst der kritische Richard Burton vor langer Zeit bemerkte: »Man muß zum Kredit der Sindhis sagen, daß sie es nicht ablehnen, die religiösen Verdienste des schwachen Geschlechtes anzuerkennen«[23]. Er spricht von den *faqīrāṇī* (fem. von *faqīr*), »von denen einige hin und wieder zu dem hohen Rang eines *murshid* aufsteigen«, und seine Bemerkungen über eine der berühmtesten Heiligen in der Provinz, Bibi Fatima Hajrani, eine *ḥāfiẓa*, die viele Wunder wirkte, werden durch zahlreiche Bücher von Sindhi-Gelehrten über die Heiligen des Landes bestätigt. Wie überall in der islamischen Welt finden wir in Sind ganze Gruppen von weiblichen Heiligen wie die *haft ʿafīfa*, die ›Sieben Keuschen‹, die einer Gruppe von Soldaten entgingen, weil sich die Erde auftat und sie verschlang, ehe die Soldaten ihnen zu nahe treten konnten; oder die *mukhaddarāt-i abdāliyya*, die ›Verhüllten Frauen im Rang der *abdāl*‹ und unzählige andere[24]. Und die kleinen Heiligtü-

23. Richard Burton, *Sind, and the Races that inhabit the Valley of the Indus*, (1851, repr. 1974), S. 230.
24. I. H. Quddūsī, *Tadhkira-yi ṣūfiya-yi Sind* (1959), S. 354; vgl. Aʿzam Tattawi, *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn* (1956), S. 91, 138, 175.

mer, die ihnen gewidmet sind, dürfen von Männern nicht betreten werden.

In der Provinz Sind wie im Panjab kann man aber noch einen anderen Aspekt der Hochschätzung der Frauen finden, der in anderen Teilen der islamischen Welt so gut wie gar nicht vorkommt, nämlich die Darstellung der sehnsüchtigen Seele in Gestalt der Frau. Hin und wieder ist im Sufismus das Bild der Liebe zwischen zwei männlichen Wesen, wie es so häufig im Persischen vorkommt, in das Bild einer Liebe zum Göttlichen unter der Gestalt der Frau verwandelt worden; aber die Darstellung der sehnenden Seele als Frau kommt nur selten vor, und dann meist mit Anspielungen auf die koranischen Bemerkungen über Zulaikha und Maria. In der westlichen Hälfte des islamischen Indien aber, von Sind, ja Gujerat bis Kashmir, sind die Dichter der hinduistischen Tradition gefolgt, die die Seele als sehnsüchtiges Mädchen, als treue Ehefrau oder als liebende Braut beschreibt *(virāhinī)*. Das klassische Beispiel im Hinduismus ist das von Krishna und den *gopis*, den Kuhhirtinnen (ganz zu schweigen von dem gesamten Komplex der Shakti-Mystik). Auch die Mystik der Sikh hat diese Bilder übernommen. Die *ginān*, die heiligen Gesänge der Ismaili-Gemeinschaft von Indo-Pakistan, beschreiben die Seele ebenfalls als liebendes Weib. Und die frühesten Dichter, die Urdu schrieben – wie etwa Sayyid Muhammad Jiw Jan im 17. Jahrhundert – kannten diese Brautsymbolik; am häufigsten aber wird sie in den mystisch interpretierten Volkssagen des Panjab und Sinds verwendet.

Die tragischen Heldinnen der Sindhi- und Panjabi-Erzählungen – Hir, Sassui, Sohni und viele andere – stellen die menschliche Seele bei ihrer Suche nach dem Geliebten dar, einem Geliebten, mit dem sie nur durch endloses Leiden und schließlich durch den Tod auf dem Pfade vereinigt werden kann. Das ungehorsame Weib – die niedere Seele, *nafs* – sitzt, mit Lumpen bedeckt, in ihrer schäbigen Hütte und wartet, daß ihr Gemahl noch einmal wiederkommen und sie mit Seiner unerschöpflichen Gnade und Barmherzigkeit bedecken und verhül-

len wird; die treue Frau erwartet Seine Rückkehr von den fernen Inseln, woher Er kostbare Gaben, Gewürze und Perlen bringen wird, nämlich die Gnadengaben, die Er jenen schenkt, die Ihn unter Ausschluß jedes Anderen lieben. Selbst in der volkstümlichen dichterischen Gattung des *bāramāsa*, der Gedichte, die die verschiedenen Aspekte der zwölf Monate behandeln, wie sie ein liebendes Herz empfindet, oder in den ›Goldenen Alphabeten‹, die von Sindhi- und Panjabi-Volksdichtern gesungen werden, ist die Seele die Braut und Gott – oder Muhammad! – der ersehnte Bräutigam. Dieser Symbolismus gestattet dem Dichter, jene Gefühle von Liebe, Sehnsucht, Furcht und Hoffnung, die die Hauptthematik der klassischen Sufi-Dichtung bilden, durch das Schicksal bekannter Heldinnen darzustellen, und dies in einer schlichten Frauensprache, die ungewöhnlich zart und ausdrucksvoll ist. Der westliche Leser, der an die Bilderwelt des Hohenliedes und die mittelalterliche christliche Brautmystik gewöhnt ist, kann diesen Ausdruck der mystischen Erfahrung eher schätzen und genießen als den üblichen Symbolismus der persischen und türkischen mystischen Dichtung.

Es ist interessant zu sehen, wie einer der indopersischen Mystiker, Mir Dards Vater Muhammad Nasir ʻAndalib, diese Brautsymbolik in seinem persischen Prosawerk *Nāla-yi ʻAndalīb* verwendet hat. Nasir ʻAndalib dachte sehr hoch von frommen Frauen, von denen einige »viele Männer in Gelehrsamkeit und mystischer Erkenntnis und Liebe und Güte übertroffen haben«[25]. Es sei gewiß, daß auch sie mit der Vision Gottes im Jenseits begnadet werden. Aber auch er ist der Meinung, daß die Frau ihren Ehemann als Stellvertreter Gottes ansehen soll, und zitiert deshalb die angebliche Tradition des Propheten: »Wenn es erlaubt wäre, daß man sich vor jemand anderem als vor Gott niederwirft, so würde ich sagen, daß sich die Frauen vor ihren Ehemännern niederwerfen sollten.« Dieser Satz erinnert an Hindu-Ideale, da dort der Ehemann in der Tat der

25. Muhammad Nāṣir ʻAndalīb, *Nāla-yi ʻAndalīb*, Bd. I 832.

Repräsentant des Gottes ist – aber bereits Ghazzali zitiert dieses *ḥadīth* in seinem Buch über die Ehe! In einer Allegorie hat Muhammad Nasir diesen Gedanken ausgesponnen. Er behandelt die bekannte Lehre, daß der Mensch der Erscheinungsort für die Manifestationen der verschiedenen göttlichen Namen und ein Mikrokosmos ist und führt das in Brautsymbolik aus: im Augenblick, da die Hochzeit vollzogen wird, erkennt die Jungfrau in ihrem Gatten die Qualität der Furchtbaren Majestät statt der Güte und Gnade, an die sie zuvor gewöhnt war; aber er erklärt ihr, daß seine scheinbare Grausamkeit, mit der er ihren Leib durchbohrt, nichts ist als der Beweis der höchsten Liebe und der »nackten Einigung«[26]. Hier sind die indische Tradition der bräutlichen Seele und die muslimische Tradition von der Vereinigung durch vollkommene Hingabe im Leiden in seltsamer Weise miteinander verbunden.

Es ist bemerkenswert, daß in moderner Zeit die Sufi-Lehre zu einem verhältnismäßig großen Anteil von Frauen getragen wird. Nicht nur scheint das Interesse am mystischen Pfad – wie immer modernisiert es sein mag – offenbar mehr die Frauen anzusprechen, die hier einen ›romantischeren‹ oder poetischeren Ausdruck des religiösen Gefühls zu finden hoffen, als es durch die traditionellen religiösen Formen möglich ist; sondern es finden sich auch einige der echtesten Vertreter mystischer Traditionen, Seelenführerinnen in Istanbul, Delhi und wahrscheinlich auch anderswo; sie haben tiefen Einfluß auf kleinere oder größere Gruppen von Suchern gehabt, die Trost und Hilfe in ihrer Gegenwart finden.

So ist der Vers über Rabi‘a, den Jami – sonst dem weiblichen Element nicht allzu wohlgesonnen – zitiert (N 615), noch immer gültig:

Wär'n alle Frauen so wie sie, die wir genannt,
so wären Frauen wohl den Männern vorzuziehn.
Der Sonne schadet nicht das weibliche Geschlecht,
Noch dient das männliche zur Ehre für den Mond.

---

26. ebd. Bd. I 560.

Literaturverzeichnis

'ABD EL-HAQQ el-Badisi, *El- Maqsad* (Vies des Saints du Rif), Ü. Gabriel S. Colin. Paris 1926

J.M. ABD EL-JALIL, *Autour de la sincérité d'al-Gazzali,* in: Mélanges Louis Massignon, Bd. 1, Damaskus 1956

A.H. ABDEL KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd.* London 1962

Khalīfa 'ABDUL HAKIM, *The Metaphysics of Rumi.* Lahore o.D.

Maulvī 'ABDUL ḤAQQ, *Urdū kī nashw ū numā meñ ṣūfiyā-i kirām kā kām.* Karachi 1955 (Die Rolle der Sufis in der Entwicklung des Urdu)

Sayyid 'ABDUL QĀDIR Tattawi, *Ḥadīqat al-auliyā',* ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi. Hyderabad/Sind 1967

'A'isha 'ABDUR RAHMAN at-tarjumana, Ü: *Self-Knowledge,* Commentaries on Sufi Songs. Tucson, Ariz. 1979

Salāḥ 'ABDUṢ ṢABŪR, *Ma'sāt al-Ḥallāj.* Beirut 1964. Ü:K.J. Semaan, *Murder in Baghdad.* Leiden 1972

Jamāl ABRŌ, *Munhuñ kārō.* Ü aus dem Sindhi: A. Schimmel, *Geschwärzten Gesichts,* in: Aus der Palmweinschenke, Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren. Tübingen 1966

Shu'aib ABŪ MADYAN at-Tilimsānī, *Dīwān.* Damaskus 1938

Jamil M. ABUN NASR, *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World.* Oxford 1965

ABŪ NU'AIM al-Isfahani, *Ḥilyat al-auliyā',* lo Bde. Kairo 1932ff.

Mohammed ACHENA, Ü: Muḥammad ibn al-Munavvar, *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id; Mystères de la connaissance de l'Unique.* Paris 1974

Abu'l-A'lā 'AFFIFI, *Al-malāmatiyya wa'ṣ-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa.* Kairo 1945

–, *The Mystical Philosophy of Muḥyi'd-Din Ibnul-'Arabi.* Cambridge 1936

–, *At-taṣawwuf: ath-thaurat ar-rūḥāniyya fī'l-Islam.* Kairo 1963

Shamsuddīn Ahmad al-AFLĀKĪ, *Manāqib al-'ārifīn*, ed. Tahsin Yazıcıoğlu, 2 Bde. Ankara 1959–61, 2. Aufl. 1976–80. Türk. Ü: Tahsin Yazĭcĭ, *Ariflerin Menkibeleri*. Ankara 1964.
Aziz AHMAD, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford 1964
–, *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh 1969
–, *Political and Religious Ideas of Shāh Walīullāh of Delhi*. MW 52 (1962)
–, *Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi*. Rivista degli studie orientali 36 (1961)
–, *The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India*. Der Islam 38 (1963)
–, *Sufismus und Hindumystik*. Saeculum 15, Nr. 1 (1964)
Zubaid AHMAD, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, 2. ed. Lahore 1968
Yog Dhyan AHUYA, *'Iraqi in India*. IC 32 (1958)
Mehmed Ali AINI, *Un grand saint de l'Islam: Abd al-Kadir Guilani*. 2. ed. Paris 1967
'AINUL QUḌĀT Hamadhānī, *Aḥwāl u āthār*, ed. 'Afīf 'Uṣairān. Teheran 1338s/1959
–, *Lawā'iḥ*. Ed. Raḥīm Farmānish. Teheran 1337s/1958
Waḥīd AKHTAR, *Khawāja Mīr Dard, taṣawwuf aur shā'irī*. Aligarh 1971
Turgut AKKAŞ, *Özkaynak*. Ankara 1957
Salih Zeki AKTAY. *Hallac-i Mansur*. Istanbul 1942
Hamid ALGAR, *Some Notes on the Naqshbandi Ṭarīqat in Bosnia*. WI NS Nr. 3–4 (1971)
–, s. a. Daya Razi.
Mrs. Meer Hassan ALI, *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 Bde. London 1832
'ALĪ IBN ḤUSAIN WĀ'iz-i Kāshifī. *Rashaḥāt 'ain al-ḥayāt*, Kanpur 1330h/1912. Gebräuchlicher als das persische Original ist die türkische Übersetzung des Werkes, die am Rande viele Naqshbandi-Abhandlungen enthält. Istanbul 1291h/1874–5
Henry R. AMEDROZ, *Notes on some Sufi Lives*. JRAS 1912

AMIR KHURD, *Siyar al-auliyā*. Delhi 1309h/1891–2

AMIR KHOSRAU, *Dīwān-i kāmil*, ed. Maḥmūd Darwīsh. Teheran 1343s/1964

G.-C. ANAWATI et Louis GARDET, *Mystique Musulmane*. Paris 1961

Muḥammad Nāṣir 'ANDALĪB, *Nāla-i 'Andalīb*, 2Bde. Bhopal 1309h/1891–2

Tor ANDRAE, *Die person Muḥammads in lehre und glauben seiner gemeinde*. Stockholm 1918

–, *I Myrtenträdgården*. Uppsala 1947; deutsch von H.H. Kanus: *Islamische Mystiker*. Stuttgart 1960

–, *Zuhd und Mönchtum*. Le Monde Oriental 25 (1931)

P.J. ANDRÉE, *Confrèries religieuses musulmans*. Algier 1956

'Abdullāh-i ANṢĀRĪ, *Munājat u naṣā'iḥ*, Berlin 1925. Ü: Jogendra Singh, *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari*. London 1959; Wheeler M. Thackston, *Intimate Conversations*. New York 1978

–, *Manāzil as-sā'irīn*, ed. Serge de Laurier de Beaureceuil. Kairo 1962; dazu die Kommentare von Maḥmūd al-Firkāwī und 'Abdul Mu'ṭī al-Lakhmī, ed. S. de L. de Beaureceuil, Kairo 1953

–, *Ṣad maidān. Hundred Fields between man and God*. Ü: Munir Ahmad Mughal. Lahore 1983

A.S. Bazmee ANSARI, *Sayyid Muḥammad Jawnpuri and his movement*. Islamic Studies 2 (1963)

Peter ANTES, *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-ġazālī*. Freiburg 1970

–, *Zur Theologie der Schia*. Eine Untersuchung des *Ǧāmi' al-asrār wa manba' al-anwār* von Sayyid Ḥaidar Amuli. Freiburg 1971

Nezihe ARAZ, *Anadolu Evliyalarĭ*. Istanbul 1958

Arthur John ARBERRY, *An Introduction to the History of Sufism*. London 1942

–, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. London 1950

–, *Classical Persian Literature*, London 1958

–, *Aspects of Islamic Civilization*. Ann Arbor 1967

–, Ed. *Religion in the Middle East*, 2 Bde. Cambridge 1969
–, Ü: *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge 1935 (Kalābādhī)
–, Ü: *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*. Dublin 1958
–, Ü: *The Rubā'iyāt of Jalāluddīn Rūmī*, London 1959
–, Ü: *Discourses of Rūmī*. London 1961 *(Fīhi mā fīhi)*
–, Ü: *Tales from the Mathnawi*. London 1961
–, Ü: *More Tales from the Mathnawi*. London 1963
–, Ü: *Muslim Saints and Mystics*. London 1964 ('Aṭṭār) 1979
–, Ü: *Mystical Poems by Rūmī*, Bd. 1. Chicago 1968; Bd. 2. Boulder 1980
–, Ü: *A Sufi Martyr*, London 1969 ('Ainul Qudat's Apology)
J.C. ARCHER, *Mystical Elements in Muḥammad*. New Haven 1924
Nader ARDALAN and Laleh BAKHTIAR, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago 1973
'ARIFI, *Gū u jaugān, The Ball and the Polo-Stick, or Book of Ecstasy*, ed. und Ü: Robert S. Greenshields. London 1931, 1932
Roger ARNALDEZ, *Hallaj ou la religion de la croix*. Paris 1964
Sir Thomas ARNOLD, *The Preaching of Islam*. 1896, Lahore 1956
–, *Saints, Muhammadan, India*. ERE XI, s. 68–73
Süleyman ATEŞ, *Sülemi ve tasavvufi tafsiri*. Istanbul 1969
Farīduddīn 'AṬṬĀR, *Dīwān qāṣā'id wa ghazaliyāt*, ed. Sa'id Nafīsī. Teheran 1339s/1960
–, *Ilāhīnāme. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen*. ed. Hellmut Ritter. Leipzig 1940. Englische Ü: John A. Boyle, *The Ilāhī-nāme or Book of God*, Manchester 1976
–, *Manṭiq uṭ-ṭair*, ed. M. Jawād Shakūr. Teheran 1341s/1962; sehr freie Ü nach der französischen Version Garcin de Tassys durch C.S. Noth, *The Conference of the Birds*. Berkeley 1971
–, *Muṣībatnāma*, ed. N. Wisāl. Teheran 1338s/1959; französische Ü: Isabelle de Gastines, *Le Livre de l'épreuve*. Paris 1981
–, *Pandnāma*, ed. Sylvestre de Sacy. Paris 1819

–, *Tadhkirat al-auliyā'*, ed. R.A. Nicholson, 2 Bde. London-Leiden 1905–7, repr. 1959. S.a. Arberry

–, *Ushturnāma*, ed. M. Muḥaqqiq. Teheran 1339s/1960

Syed Muḥammad Naguib al-ATTAS, *The Mysticism of Hamza al-Fansuri*. Kuala Lumpur 1956

Jean AUBIN, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermānī*. Teheran-Paris 1956

Aurād-i Maulānā, Sammlung von Maulānā Rūmī zugeschriebenen Gebeten. Istanbul Universitesi Kütüphanesi Arab. 148

Peter J. AWN, *Satan's Tragedy and Redemption. Iblis in Sufi Psychology*. Leiden 1983

Samiha AYVERDI, *Istanbul Geceleri*. Istanbul 1952

–, Nezihe ARAZ, Safiye EROL ve Sofi HURI, *Kenan Rifa'i ve yirminci asrĭn ĭşĭğĭnda müsülmanlĭk*. Istanbul 1951

Muḥammad A'ZAM Tattawī, *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn*, ed. Badr-i 'Alam Durrānī. Karachi 1956

BABA TAHIR. *The Lament of Baba Tahir*. Being the 'Ruba'iyat' of Baba Tahir Hamadani 'Uryan. Ed. und Ü: Edward Heron-Allen und Elizabeth Curtis Brenton. London 1902

Franz BABINGER, *Schejch Bedr ad-din, der Sohn des Richters von Simawna*. Der Islam 2 (1912)

–, *Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens*. Der Islam 13 (1923) 14 (1925)

'Abdur Raḥmān BADAWĪ, *Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme*. Studia Islamica 27 (1967)

–, *Shahīdat al-'ishq al-ilāhī, Rābi'a al-'Adawiyya*. Kairo 1946

–, *Shaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*, I, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī*. Kairo 1949

Muḥammad Mustafa BADAWĪ, *Islam in Modern Egyptian Literature*. J. of Arabic Literature 2 (1971)

F.R.C. Bagley, Ü: *Ghazali's Book of Counsel for Kings (naṣīḥat al-mulūk)*. Oxford 1964

BAHA'UDDIN WALAD, *Ma'ārif*, ed. Badī'uzzamān Furūzānfar. Teheran 1336s/1957

A.M. Yaḥyā al-BAKHARZI al-Kubrawī, *Aurād al-aḥbāb wa fuṣūṣ al-ādāb*, ed. Iraj Afshar. Teheran 1347s/1968

J.M.S. BALJON, *Psychology as apprehended and applied by Shah Wali Allah Dihlawi.* Acta Orientalia Neerlandica, 1971

–, Ü: *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allāh's ta'wīl al-aḥādīth.* Leiden 1973

Nabī Bakhsh BALOCH, ed. *Madāḥūn ain munājatūn.* Karachi 1959

–, ed. *Tih ak'haryūn.* Hyderabad/Sind, 1962

Ernst BANNERTH, *Das Buch der 40 Stufen von 'Abdal-Karīm al-Ǧīlī.* SB Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl. 230, Nr. 3. Wien 1956

–, *Islamische Wallfahrtsstätten Kairos.* Kairo 1973

–, *La Khalwatiyya en Egypte.* MIDEO 8 (1964–66)

–, *Der Dīwān des maghribinischen Sufi Šu'aib Abū Madyan.* WZKM 53 (1957)

–, Ü: *Der Pfad der Gottesdiener.* Salzburg 1964 (Al-Ghazzālī's *Minhāj al-'ābidīn*)

Rūzbihān BAQLI, *'Abhar al-'āshiqīn, Le Jasmin des Fidèles d'Amour,* ed. Henry Corbin. Teheran-Paris 1958

–, *Sharḥ-i shaṭḥiyāt. Les Paradoxes des Soufis.* Ed. Henry Corbin. Teheran-Paris 1966

Harold B. BARCLAY, *A Sudanese Religious Brotherhood: aṭ-ṭarīqa al-hindiyya.* MW 53, 2 (1963)

Lionel D. BARNETT, *Panjabi: Printed Books in the British Museum.* London 1961

Hans BAUER, *Islamische Ethik*, 4 Bde. Halle 1916 (Ü aus Ghazzālī's *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*)

Alessandro BAUSANI, *Storia delle letterature del Pakistan.* Mailand 1958

–, *Persia religiosa.* Mailand 1959

–, *About a curious mystical language.* East and West 4, Nr. 4 (1958)

–, *Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī,* Oriente Moderno 33 (April 1953)

–, *Satana nell' opera filosofico-poetica de Muḥammad Iqbal.* Rivista degli studi orientali 30 (1957)

–, *Il Gulšan-i rāz-i ǧadīd di Muḥammad Iqbal.* Ann. del Istituto Universario Orientale di Napoli, NF 8 (1959)

–, *Note su Shah Walīullāh di Delhi.* Ann. del Istituto Universario di Napoli, NF 10 (1961)

– e Antonio PAGLIARO, *Storia della letteratura persiana.* Mailand 1960

Fuad BAYRAMOGLU, *Haci Bayram-i veli.* Yaşamï, Soyu, Vakfï, 2 Bde. Ankara 1983

Mirzā 'Abdul Qādir BEDIL, *Kulliyāt*, 4 Bde. Kabul 1962–65

BEDIL Rōhrīwārō, *Dīwān*. Ed. 'Abdul Ḥusain Mūsawī. Karachi 1954

Mirza Wahiduddin BEGG, *The Holy Biography of Hazrat Khwaja Muinaddin Chishti.* Ajmer 1960

Alfred BEL, *Le soufisme en Occident musulman au XIIe et XIIIe siècle de J.C.* Ann. de l'Institut des études orientales 1 (1934–35)

Morroe BERGER, *Islam in Egypt today: Social and Political Aspects of Popular Religion.* Cambridge 1970

E.E. BERTHELS, *Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes.* Islamica 3 Nr. 1 (1929)

M. Salih BHATTI, *Manṣūr Ḥallāj.* Hyderabad/Sind 1952

John K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes.* London 1937, repr. 1965

Edgard BLOCHET, *Catalogue des Manuscripts persans de la Bibliothèque Nationale.* Paris 1905 ff.

G.-H. BOUSQUET, *Iḥ'yā 'ouloum ad-din, ou vivification des sciences de la foi.* Paris 1955 (Sehr nützliche kurze Zusammenfassung aller Kapitel des Werkes)

Maurice BOUYGES, *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali*, ed. Michel Allard. Beirut 1959

Francis BRABAZON, *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality.* Woombye, Queensland, 1959

Gerhard BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classi-*

cal Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī (d. 283/896). Berlin-New York 1980

Walter Braune, *Die 'Futūḥ al-ġaib' des 'Abdul Qādir.* Berlin und Leipzig 1933

Emil Brögelmann, *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker.* Hannover 1932

John P. Brown. *The Dervishes.* 1868, repr. London 1968

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia.* 4 Bde. Cambridge 1902–1921, repr. 1957

–, *Notes on the Literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi Dervishes.* JRAS 1907

J.T.P. De Bruijn, *Of Piety and Poetry. The interaction of religion and literature in the life and works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna.* Leiden 1984

Mohammed Brugsch, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits.* Hannover 1924 (Ü von eschatologischen Abhandlungen Ghazzalis)

René Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissouwa au Maroc.* Paris 1926

–, *Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa.* Paris 1955

Bullhe Shah, *Diwan,* ed. Faqir M. Faqir. Lahore 1960

Titus Burckhardt, *Vom Sufitum.* München 1953

–, *La Sagesse des Prophètes.* Paris 1955

–, *Introduction to Sufi Doctrines.* Lahore 1959

J. Christoph Bürgel, *Lautsymbolik und funktionelles Wortspiel bei Rūmī.* Der Islam 51,2 (1974)

–, Ü: *Licht und Reigen.* Aus dem Diwan Dschelaluddin Rūmīs. Bern 1974

Rashīd Burhānpūrī, *Burhānpūr kē Sindhī auliyā.* Karachi 1957

Sir Richard Burton, *Sind, and the Races That Inhabit the Valley of the Indus.* London 1851, repr. 1976

Sharafuddīn al-Būṣīrī, *Die Burda.* Ed. C.A. Ralfs mit persischer und türkischer Übersetzung. Wien 1860

–, *La Bordah du Cheikh al-Bousiri.* Ed. und Ü René Basset, Paris 1894

Edwin Elliot Calverley, *Worship in Islam.* Madras 1925 (Ü des Kapitels über Gottesdienst aus Ghazzālī's *Iḥyā'*)

Asaf Halet Çelebi, *HE.* Istanbul 1953

–, *Lam-alif.* Istanbul 1954

Enrico Cerulli, *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia.* Città del Vaticano, 1949

Peter J. Chelkowski, Ed. *Biruni/Rūmī: The Scholar and the Saint.* New York 1975

Chirāgh-i Dihlawi, *Khair al-majālis,* ed. K.A. Nizami. Aligarh 1959

William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī.* Albany 1983

Henry Corbin, *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.* Paris 1958; Ü: Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi.* Princeton 1969

–, *Sohrawardi d'Àlep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqī).* Paris 1939

–, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien.* Paris 1971 Ü: Nancy Pearson, *The Man of Light in Iranian Sufism.* Boulder and London 1979

Hartwig Cordt, *Die sitzungen des 'Alā'ad-daula as-Simnānī.* Diss. Basel (1971); Zürich 1977

Nasser Musa Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāğ. Vom Mißgeschick des ›einfachen Sufi‹ zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāğ.* Erlangen 1983

'Ali ibn Aḥmad ad-Dailami. *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf ilā'l-lām al-ma'ṭuf,* ed. Jean Claude Vadet, Kairo 1962. Ü Jean Claude Vadet: Le Traité d'amour d'al-Daylami. Genf-Paris 1980

–, *Sīrat-i Ibn al-Ḫafīf aš-Šīrāzī, in der Übersetzung von Junaid-i Šīrāzī,* ed. Annemarie Schimmel. Ankara 1955

Dara Shikoh, *Sakīnat al-auliyā,* ed. Jalāli Nā'inī. Teheran 1344s/1965

–, *Majma' al-baḥrain*, 2nd. ed. Calcutta 1982
–, *Sirr i-Akbar*, ed. Tara Chand und M. Jalālī Nā'inī. Teheran 1961
Khwaja Mir DARD, *Chahār Risāla*, Bhopal 1310h/1892–3. Enthält: *Nāla-yi Dard, Āh-i sard, Dard-i dil* und *Sham'-i maḥfil*
–, *Dīwān-i fārsī*. Delhi 1310h/1892–3
–, *'Ilm ul-kitāb*. Bhopal 1309h/1891–2
–, *Urdu Dīwān*, ed. Khalīl ur-Raḥmān Dā'ūdī. Lahore 1962
ad-DARQĀWI, *Letters of a Sufi Master*. Ü: Titus Burckhardt. London 1961
'Umar Muḥammad DA'UDPOTA, *Kalām-i Girhōrī*. Hyderabad/Sind 1956
F. Hadland DAVIS, *The Persian Mystics: Jami*. London ca. 1908, repr. Lahore o.D.
Najmuddīn DĀYĀ RĀZĪ, *Mirṣād al-'ibād*, Teheran 1312h/1903. Ü: Hamid Algar, *The Path of God's Bondsmen from the beginning to the return*. Delmar 1982
Roger DELADRIÈRE, *La Profession de Foi d'Ibn 'Arabi*. Paris 1978
–, Ü: *Kalābādhi, Traité du Soufisme*. Paris 1981
–, Ü: *Junayd. Enseignement spirituel*. Traités, lettres, oraisons et sentences. Paris 1983
O. DEPONT et Xavier COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*. Algier 1897
Émile DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin*. Paris 1954
–, *Vies des saints musulmans*. Algier 1942
–, *Abou Bakr Chibli, Poète mystique bagdadien*. Ann. Institut d'Etudes Orientales 8, Algier 1949–50
–, Ü: *L'écloge du vin (al-Khamriya): poème mystique de Omar ibn al-Faridh et son commentaire par Abdalghani an-Nabulusi*. Paris 1931
Simon DIGBY, *Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography*. Mimeographierter Vortrag School of Oriental Studies, London, Januar 1970

Herman Henry DINGEMANS, *Al-Ghazali's Boek der liefde.* Leiden 1938

César E. DUBLER, *Über islamischen Grab- und Heiligenkult.* Zürich 1960

Richard M. EATON, *Sufis of Bijapur.* Princeton 1977

Ismail EMRE, *Yeni Yunus Emre ve doğuşları.* Istanbul 1951

–, *Doğuşlar,* 2. Adana 1965

Irmgard ENGELKE, *Sülejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten.* Halle 1926

Sadettin Nüzhet ERGUN, *Bektaşi Edebiyatı Antolojisi.* Istanbul 1944

Carl W. ERNST, *Words of Ecstasy in Sufism.* Albany 1985

Joseph van ESS, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert.* Bonn 1961

Hermann ETHÉ, *Die Ruba'is des Abū Sa'īd ibn Abulchair.* SB bayr. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl. München 1875, 1878

–, *König und Derwisch.* Romantisch-mystisches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet. Leipzig 1870

–, *Neupersische Literatur,* in: Wilhelm GEIGER und Ernst KUHN, *Grundriß der Iranischen Philologie.* Straßburg 1895–1901

Richard ETTINGHAUSEN, *The Emperor's Choice.* In: Festschrift für Erwin Panofsky. New York 1961

–, *Persian Ascension Miniatures of the fourteenth century.* In: Oriente e Occidente nel medioevo, Rom 1957

FĀNI Murādābādī, *Hindū shu'arā kā na'tiya kalām.* Lyallpur 1962

Abdulghafur Rawan FARHADI, *Le majlis de al-Ḥallāj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum.* REI 1954

Nabih A. FARIS, Ü: *The Book of Knowledge,* Lahore 1962 (aus Ghazzālī's *Iḥyā'*)

–, Ü: *The Foundations of the Articles of Faith.* Lahore 1963 (aus Ghazzālī's *Iḥyā'*)

–, Ü: *The Mysteries of Almsgiving*. Beirut 1966 (aus Ghazzālī's *Iḥyā'*)

Omar FARRUKH, *At-taṣawwuf fi'l-Islam*. Beirut 1957

Bashir Ahmad FARUQI, *The Mujaddid's Conception of Tauhid*. Lahore 1940

–, *The Mujaddid's Conception of God*. Lahore 1952

Claud H. FIELD, *Mystics and Saints of Islam*. London 1910

August FISCHER, *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muḥammads*. In: R. Hartmann und H. Scheel, Hersg., Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde. Leipzig 1944

Heinrich Leberecht FLEISCHER, *Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis*. ZDMG 16 (1862)

Gustav FLÜGEL, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K.K. Hofbibliothek zu Wien*. Wien 1865–67

Tamar FRANK, *»Tasawwuf is...«: On a type of mystical aphorism*. JAOS 1984,1.

Heinrich FRICK. *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*. Leipzig 1919

Yohanan FRIEDMANN, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal 1971

Johann FÜCK, *Die sufische Dichtung in der Landessprache des Panjab*. OLZ 53 (1940)

Badī'uzzamān FURŪZĀNFAR, *Aḥādīth-i Mathnawī*. Teheran 1334s/1955

–, *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl wa zindagānī-i Maulānā Jalāluddīn Muḥammad, mashhūr be-Maulawī*, Teheran 1315s/1936

FUZULI, *Divan*, ed. Abdülbaki Gölpīnarlī. Istanbul 1948

W.H. Temple GAIRDNER, *Al-Ghazzālī's 'Mishkāt al-Anwār', The Niche for Lights*. London 1915 and repr.

M. Joseph Heliodore GARCIN DE TASSY, *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantiq attair*. Paris 1857–60

Louis GARDET, *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes.* Paris 1953

–, *La mention du nom Divin, dhikr, dans la mystique musulmane.* Revue Thomiste, 1952–53

Moḥammad al-GAWHARY, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen Werken.* Dr. phil. Dissertation, Bonn 1968

Clifford GEERTZ, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven 1968

M. Qasim GHANI, *Ta'rīkh-i taṣawwuf dar Islam.* Teheran 1330s/1951

Abu Hamid al-GHAZZĀLI (GHAZĀLI), *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn,* 4 Bde. Bulaq 1289h/1872–3.

–, *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe.* Die Bücher 31–36 (des *Iḥyā'*) eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich. Wiesbaden 1985. Für weitere Übersetzungen s. Bauer, Bousquet, Dingemans, Faris, Jabre, Kindermann, Macdonald, Mc Carthy, McKane, Ritter, Smith, Watt, Wehr, Wilms, Wilzer, Zolondek

–, *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā,* ed. Fadlou Shéhadi, Beirut 1971

–, *Mishkāt al-anwār,* Ü: Roger Deladrière, *Le tabernacle des lumières,* Paris 1981. S. a. Gairdner, Wensinck

–, *Das Elixir der Glückseligkeit,* Ü: Hellmut Ritter. Jena 1923, neue Ed. Düsseldorf 1979

Aḥmad GHAZZĀLI, *Sawāniḥ. Aphorismen über die Liebe.* Ed. Hellmut Ritter. Istanbul 1942. Ü: R. Gramlich, *Gedanken über die Liebe,* Wiesbaden 1976; G. Wendt, Amsterdam 1978

–, *At-Tajrīd fī kalimāt at-tauḥīd. Der Reine Gottesglaube. Das Wort des Einheitsbekenntnisses.* Ü und kommentiert von R. Gramlich. Wiesbaden 1983

Elias J. W. GIBB, *A History of Ottoman Poetry,* 6 Bde., London 1900–1909, repr. 1958–63

Michael GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion.* Oxford 1973

–, *Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt.* MW 57 (1967)

Sayyid Muḥammad *Gīsūdarāz, Dīwān anīs al-'ushshāq.* Hyderabad/Deccan, 1369h/1941

Erhard GÖBEL-GROSS, *Sirr-i akbar. Die Upanishad-Übersetzung Dārā Shikōhs.* Dr. phil. Dissertation Marburg 1962

Ignaz GOLDZIHER, *Al-Ghazzālīs Streitschrift gegen die Bāṭiniya.* Leiden 1916

–, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden 1920

–, *Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik.* ZDMG 26 (1872)

–, *Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Ägypten.* Globus 71 (1897)

–, *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus.* WZKM 13 (1899)

–, *Zauberelemente im islamischen Gebet,* in: Carl Bezold, Hersg., Orientalische Studien Theodor Nöldeke… gewidmet. Gießen 1906

–, *Arabische Synonymik der Askese.* Der Islam 8 (1918)

–, *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie.* Der Islam 9 (1919)

Abdülbaki GÖLPINARLI, *Melâmilik ve Melâmiler.* Istanbul 1931

–, *Yunus Emre, Hayatĭ.* Istanbul 1936

–, *Islam ve Türk illerinde fütuvvet teşkilatĭ ve kaynaklarĭ.* Istanbul 1952

–, *Mevlâna Celâleddin, Hayatĭ, felsefesi, eserlerinden seçmeler.* Istanbul 1951; 3. Aufl. 1959

–, *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik.* Istanbul 1953

–, *Türk Tasavvuf şiiri antolojisi.* Istanbul 1972

–, *Tasavvuftan dilimize geçen terimler ve deyimler.* Istanbul 1977

–, und Pertev Nail BORATAV, *Pir Sultan Abdal.* Ankara 1943

Reinhart GOSCHE, *Über Ghazzālīs Leben und Werke.* Berlin 1858

Richard GRAMLICH, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Bde., Wiesbaden 1965–81

–, *Weisungen islamischer Mystiker über das rechte Handeln*. In: Mystische Erfahrung. Freiburg 1976

–, *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*. In: Wir glauben an Einen Gott. Freiburg 1975. S. a. Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, Aḥmad Ghazzālī, Abū Ḥafṣ ʻUmar as-Suhrawardī

Gustave E. von GRUNEBAUM, *Der Islam im Mittelalter*. Zürich 1963

–, *The Place of Parapsychological Phenomena in Islam*. In: Malik Ram Felicitation Volume I. Delhi 1972

Abdurrahman GÜZEL, *Kayğusuz Abdal*, 2 Bde. Ankara 1981

Madeleine HABIB, *Some Notes on the Naqshbandi Order*. MW 59 (1969)

ʻAbdul Hayy ḤABIBI, *D Pashtō adabiyatō tārīkh*. Kabul 1342s/1964

Muḥammad Shamsuddīn ḤĀFIẒ, *Die Lieder des Hafiz, persisch mit dem Kommentar des Sudi*, ed. Hermann Brockhaus. Leipzig 1854–63, repr. 1965. (Zahlreiche andere Ausgaben sind erhältlich, deren Texte vielfach voneinander abweichen.) Ü: *Gedichte aus dem Diwan*, ausgewählt und herausgegeben von J. Christoph Bürgel. Stuttgart 1972

al-Ḥusain ibn Manṣūr al-ḤALLĀJ, *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*, texte arabe. ...avec la version persane d'al-Baqli, ed. und Ü von Louis Massignon, Paris 1913; ed. P. Nwyia, Beirut 1972; Ü: ʻA'isha Abd ar-Rahman at-tarjumana. Tucson, 1974

–, *Dīwān*. Essai de reconstitution par Louis Massignon. JA Januar–Juli 1931

–, *Sharḥ Dīwān al-Ḥallāj*, ed. Kamil M. ash-Shaibī. Beirut 1973

Jakob Hallauer, *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlijā des Farīd ad-Dīn ʻAttār*. Leipzig 1925

Talat Sait HALMAN, ed., *Yunus Emre and his mystical poetry*. Bloomington, Ind. 1981

–, *Mevlâna Celâleddin Rūmī and the Whirling Dervishes.* Istanbul 1983

Joseph von HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens.* Wien 1818

–, *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Faridh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben.* Wien 1854

–, *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams.* Hersg. von A. Schimmel. Wien 1974

Anwarul HAQ, *The Faith Movement of Mawlana Muḥammad Ilyas.* London 1972

Enamul HAQ, *Muslim-Bengali Literature.* Karachi 1957

–, *A History of Sufism in Bengal.* Dacca 1975

Richard HARTMANN, Al-*Ḳuschairis Darstellung des Sufitums.* Berlin 1914

–, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums.* Der Islam 6 (1916)

–, *Futuwwa und Malāma.* ZDMG 72 (1918)

–, *As-Sulamīs Risālat al-Malāmatiyya.* Der Islam 8 (1918)

–, *Die Himmelsreise Muḥammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam.* Vorträge der Bibliothek Warburg. Hamburg 1928–29

Bashir Ahmad HASHMI, *Sarmad, His Life and Quatrains.* IC 7 (1933), 8 (1934)

F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans,* 2 Bde., Oxford 1929

Bikrama Jit HASRAT, *Dara Shikoh, Life and Works.* Calcutta 1955; 2nd ed. Delhi 1982

ʿAbdul Hakīm ḤASSĀN, *At-taṣawwuf fi'sh-shiʿr al-ʿarabī.* Kairo 1955

William HASTIE, *The Festival of Spring from the ›Dîvân‹ of Jelâleddîn.* Glasgow 1903

Nicholas HEER, *Some biographical and bibliographical notes on al-Ḥakīm at-Tirmidhī.* In: J. Kritzek und R.B. Winder, Eds., The World of Islam. London 1960

–, *A Sufi Psychological Treatise,* MW 51 (1961)

Friedrich HEILER, *Das Gebet.* 5. Aufl. München 1923, repr. 1968

–, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart 1961

William HICKMAN, *Eshrefoghlu Rūmī: Reconstitution of his dīwān.* Ph.D. dissertation, Harvard 1972

Muḥammad Muṣṭafā ḤILMI, *Ibn al-Fāriḍ wa'l-ḥubb al-ilāhī.* Kairo 1945

–, *Al-ḥayāt ar-rūḥiyya fī' l-Islām.* Kairo 1954

Mervyn HISKETT, *The 'Community of Grace' and its opponents, the 'Rejecters': A Debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with special reference to its Hausa expression.* African Language Studies 17 (1980)

Max HORTEN, *Die religiösen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam.* Halle 1917

–, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik.* Heidelberg 1927–28

–, *Der Sinn der islamischen Mystik.* Scientia, Juli 1927

Hafeez HOSHYARPURI, *Mathnawiyāt-i Hīr Rānjhā.* Karachi 1957

Clément HUART, *Les Saints des Derviches Tourneurs.* Paris 1918–22, repr. 1978 (Ü von Aflākī's *Manāqib*)

'Alī ibn 'Uthmān al-Jullābī al-HUJWIRI, *Kashf al-maḥjūb,* ed. V.A. Žukovskij, Leningrad 1926; repr. Teheran 1336s/1957

–, *The 'Kashf al-Mahjub'. The Oldest Persian Treatise on Sufism...,* transl. by R.A. Nicholson. London-Leiden 1911, mehrfach repr.

Sofi HURI, *Yunus Emre: In Memoriam.* MW 49 (1959)

'Ali Sāfī ḤUSAIN, *Al-adab aṣ-ṣūfī fī Miṣr fī'l-qarn as-sābi' al-hijrī.* Kairo 1964

Yusuf HUSAIN, *L'Inde mystique au moyen âge.* Paris 1929

–, *Glimpses of Medieval Indian Culture,* 2. ed. London 1959

A.S. HUSAINI, *Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis.* MW 57 (1967)

S. Abdul Qadir HUSAINI, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi.* Lahore 1970

Syed Shah Khusro Hussaini, *Sayyid Muḥammad al-Ḥusayni-i Gīsūdarāz: On Sufism.* Delhi 1983

Quṭbuddīn al-ʿIbādī, *At-taṣfīya fī aḥwāl aṣ-ṣūfīya, or Ṣūfīnāma,* ed. Ghulām Muḥammad Yūsufi. Teheran 1347s/1968

Ibn ʿAbbād ar-Rondī, *Ar-rasāʾil aṣ-ṣuġrā: Lettres de direction spirituelle,* ed. Paul Nwyia. Beirut 1957

Muḥyīʾd-Dīn Ibn ʿArabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya,* 4 Bde. Kairo 1329h/1911

–, *Fuṣūṣ al-ḥikam,* ed. A.A. ʿAffifi, Kairo 1946. Ü: Titus Burckhardt, *La sagesse des Prophètes* (unvollständig). Paris 1955; Ü: Hans Kofler, *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit.* Graz 1971 (unbefriedigend); Ü: R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom.* New York 1980

–, *Risālat al-anwār.* Ü: Rabia Terri Harris, *Journey to the Lord of Power.* New York 1980

–, *The ›Tarjumān al-ashwāq‹: A collection of Mystical Odes...* ed. and transl. by R.A. Nicholson. London 1911, repr. mit Vorwort von Martin Lings. London 1978. Dazu der Kommentar *Dhakhāʾir al-aʿlāq.* Kairo 1968

–, Ü: R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia: The Rūḥ al-quds and Al-Durrat al-fākhira.* London 1971

Tājuddin Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, *Al-ḥikam al-ʿaṭāʾiyya.* Bulaq 1285h/1868–9 und öfter mit dem Kommentar des Ibn ʿAbbād bzw. dem Kommentar des ʿAbdallāh ash-Sharqāwī; Ü: Victor Danner, *Sufi Aphorisms.* Leiden 1973; leicht veränderte Fassung: *The Book of Wisdom.* New York 1978. S.a. Nwyia

–, *Miftāḥ al-falāḥ wa misbāḥ al-arwāḥ.* Kairo 1961

–, *Munājāt.* Istanbul Universitesi Kütüphanesi Arab. 1574

ʿUmar Ibn Al-Fāriḍ, *Dīwān,* ed. Rushaiyyid ibn Ghālib ad-Daḥdāh. Marseille 1853; *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ,* ed. A.J. Arberry; Chester Beatty Monographs No.4. London 1954; *Ü:* Joseph von Hammer-Purgstall, *Das arabische Hohe Lied der Liebe,* (unzulänglich); E. Der-

menghem, *L'écloge de vin;* Interpretation und Teilübersetzung R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Kapt. 3.

Aḥmad IBN AL-JAUZI, *Talbīs Iblīs*. Kairo 1340h/1921–2, Ü: D.S. Margoliouth, *The Devil's Delusion*, IC 12ff. (1938ff.) (unvollständig)

IBN KATHĪR, *Maulid rasūl Allāh*, ed. Ṣalāḥuddīn al-Munajjid. Beirut 1961

IBN KHALDŪN, *Shifā' as-sā'il li-tadhhīb al-masā'il*, ed. M. ibn Tavit at-Tanci. Istanbul 1957

IBN QAYYIM AL-JAUZIYYA, *Kitāb asrār aṣ-ṣalāt*. Istanbul Universitesi Kütüphanesi Arab. 2347

Abū 'Alī IBN SĪNĀ, *Risāla fi'l-'ishq*, ed. A.F. Mehren. Leiden 1894

Aḥmad IBN TAIMIYYA, *Ar-radd 'alā Ibn 'Arabī wa'ṣ-ṣūfīya. In: Majmū'a rasā'il shaikh al-Islām Ibn Taimiyya*. Kairo 1348h/1929–30

Abu'l-Faiḍ IḤSĀN, *Rauḍat al-qayyūmiyya*, MS. in Library of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Sirdar IKBAL ALI SHAH, *Islamic Sufism*. London 1933

Afzal IQBAL, *The Life and Thought of Rūmī*. Lahore um 1956; New York and London 1983

Muḥammad IQBAL, *The Development of Metaphysics in Persia, Cambridge 1908*, Ü: *Die Entwicklung der Metaphysik in Persien*, Bonn 1981

–, *Jāvīdnāma*. Lahore 1932. Ü: A. Schimmel, *Buch der Ewigkeit*, München 1957; Ü englisch: Shaikh Mahmud Ahmad, Lahore 1961; A.J. Arberry, London 1966; Ü italienisch: A. Bausani, Rom 1955; Ü französisch: Eva Meyerovitch, Paris 1962; Ü Türkisch: A. Schimmel. Ankara 1958

–, *Zabūr-i 'ajam*, Lahore 1927. Ü (teilweise) A.J. Arberry, *Persian Psalms*. Lahore 1948

–, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore 1930 und oft

Fakhruddīn 'IRAQI, *Kulliyāt*, ed. Sa'īd Nafīsī. Teheran 1338s/ 1959

–, *The Song of the Lovers ('ushshāqnāma)*, ed. and transl. A.J. Arberry. Oxford 1939

–, *Lama'āt*, Ü: William C. Chittick and Peter L. Wilson, *Divine Flashes*. New York 1982

Vladimir IVANOW, *A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām*. JRAS 1917

–, *Ṭabaqāt of Anṣārī in the old language of Herat*. JRAS 1923

Toshihiko IZUTSU, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 Bde. Tokyo 1966–67

–, *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*. In: M. Mohaghghegh and H. Landolt, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Teheran 1971

–, *The Paradox of Light and Darkness in the Garten of Mystery of Shabastari*. In: J.P. Strelka, ed., Anagogic Qualities of Literature. University Park, PA, 1971

Farid JABRE, *L'Exstase de Plotin et le Fanā' de Ghazālī*. Studia Islamica 6 (1956)

–, *La notion de certitude selon Ghazālī*. Paris 1958

–, *La notion de ma'rifa chez Ghazālī*. Beirut 1958

–, Ü: *Al-Ghazali: Al-Munqidh min aḍ-ḍalāl (Erreur et délivrance)*. Beirut 1959

G. N. JALBANI, Ü: *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah*. London 1980

Georg JACOB, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*. Berlin 1908

'Abdur Raḥmān JĀMĪ, *Dīwān-i kāmil*, ed. Hāshim Riżā. Teheran 1341s/1962

–, *Haft Aurang*, ed. Aqa Murtażа u Mudarris Gilānī. Teheran 1351s/1972. Daraus: *Tuḥfat al-aḥrār: The Gift of the Noble*, ed. by E. Forbes-Falconer. London 1848

–, *Lawā'iḥ*. Teheran 1342s/1963. Ed. and transl. E.H. Whinfield and Mirza Muhammad Kazwini. London 1906, repr. 1978. Ed. et trad.: *Lavāyeh, Les jaillissements de lumière*, par Y. Richard. Paris 1982

–, *Nafaḥāt al-uns*, ed. Mahdī Tauḥīdīpūr. Teheran 1336s/1957

–, *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*, ed. William C. Chittick. Teheran 1977

Abū'Abdallāh al-JAZŪLĪ, *Dalā'il al-khairāt*, zahlreiche Handschriften und Drucke.

Arthur JEFFERY, *Ibn al-'Arabī's Shajarat al-kawn*. Islamic Studies 9–10 (1959); als Buch: Lahore 1979

'Abdul Qādir al-JĪLĀNĪ, *Al-fatḥ ar-rabbānī*. Kairo 1379h/1960

–, *Futūḥ al-ghaib*, am Rande von Shattanaufī, *Bahjat al-asrār*. Kairo 1296h/1887

–, *Al-ghunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. Kairo 1375h/1956

'Abdul Karīm al-JILI, *Al-insān al-kāmil*. Kairo 1340h/1920–1

Fred de JONG, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Administrative Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden 1978

–, *The Sufi Orders in nineteenth and twentieth-century Palestine*. Studia Islamica 58 (1983)

Motilal JOTWANI, *Shah 'Abdul Karim*. New Delhi 1970

–, *Shah 'Abdul Latif of Bhit*. New Delhi 1975

JUNAID-i Shirāzī, *Shadd al-īzār fī khaṭṭ al-auzār 'an zuwwār al-mazār*, Ed. Muhd. Qazwini u 'Abbas Iqbal. Teheran 1328s/1949

Edward JURJI, *Illumination in Islamic Mysticism*. Princeton 1938

–, The Illuministic Sufis. JAOS 1937

Abū Bakr Muḥammad al-KALĀBĀDHI, *Kitāb at-ta'arruf fī madhhab ahl at-taṣawwuf*, ed. A.J. Arberry, Kairo 1934. Ü: A.J. Arberry: *The Doctrine of the Sufis;* R. Deladrière, *Traité du soufisme*.

Abū Tālib KALĪM, *Dīwān*, ed. Partaw Baiḍā'i. Teheran 1336s/1957

Yakup Kadri KARAOSMANOGLU, *Nur Baba*. Istanbul 1922, Ü: A. Schimmel, *Flamme und Falter*, Gummersbach 1948

–, *Erenlerin bağīndan*. Istanbul 1922, Ü: A. Schimmel: *Aus dem Garten der Weisen*, In: O. Spies, Hersg., Das Geisterhaus. Kevelaer 1949

'Abdur Razzāq al-KĀSHĀNĪ, *Dictionary of the technical terms of the Sufis*, ed. Aloys Sprenger. Calcutta 1845

KAYGUSUZ ABDAL, HATAYI, KUL HIMMET [Gedichte]. Varlīk Klasikleri. Istanbul 1955

Elsa KAZI, Ü: *›Risalo‹ of Shah Abdul Latif*. Hyderabad/Sind 1965

Nikki R. KEDDIE, ed., *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley 1972

Nihat KEKLIK, *Sadreddin Konevi'nin felsefesinde Allah, Kâinat ve Insan*. Istanbul 1967

KHAJA KHAN, *Studies in Tasawwuf*. Madras 1923

A. Ṭāhir al-KHĀNQĀHĪ, *Guzīda dar akhlāq u taṣawwuf*, ed. Iraj Afshar. Teheran 1347s/1968

Afḍaluddīn KHĀQĀNĪ, *Dīwān*, ed. Ziā'uddīn Sajjādī. Teheran 1338s/1959

Abū Bakr (Abū Sa'id) al-KHARRĀZ, *Kitāb aṣ-ṣidq: The Book of Truthfulness*, ed. A.J. Arberry. Oxford 1937; ed. 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd *(Aṭ-ṭarīq ilā Allāh au Kitāb aṣ-ṣidq)*. Kairo 1959

–, *Rasā'il*, ed. Qāsim al-Samarrā'i. Bagdad 1967

René KHAWAM, *Propos d'amour des mystiques musulmans*. Paris 1960

KHUSHḤĀL KHAN Khattak, *Muntakhabāt*. Peshawar 1958

Heinz KINDERMANN, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*. Leiden 1964 (Ü aus Ghazzālīs *Iḥyā'*)

Hans Joachim KISSLING, *Das Menâqybnâme Schejch Bedr ad-Dîns. ZDMG 101 (1950)*

–, *Aq Schems ad-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz*. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951)

–, *Ša'bān Veli und die Ša'bānīya*. In: Serta Monacensis, München 1951

–, *Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens*. ZDMG 102, (1951)

–, *The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*. In: G.E. von Grunebaum, ed., Studies in Islamic Cultural History. Chicago 1954

–, *The Sociological and Educational Role of the dervish Orders in the Ottoman Empire* In: Mem. American Anthropological Ass., LXXVI (1954)
–, *Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyya*. Südost-Forschungen 15 (1956)
–, *Die Wunder der Derwische*. ZDMG 107 (1956)
–, *Die islamischen Derwischorden*. Z. f. Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960)
–, *Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien*. Oriens 15 (1962)
–, *Einiges über den Zejnije-Orden im osmanischen Reiche*. Der Islam 39 (1964)
Paul KLAPPSTEIN, *Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*. Berlin 1919
Vasfi Mahir KOCATÜRK, *Tekke Şiiri Antolojisi*. Ankara 1955
Hans KOFLER s. IBN ʿARABI
Etan KOHLBERG, *A Treatise on Sufism by Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī*. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 1 (1979). S.a. Sulami.
Mehmet Fuad KÖPRÜLÜ, *Eski şairlerimiz*. Istanbul 1931
–, *Türk edebiyatĭnda ilk mutesavvĭflar*, 2. Aufl. Ankara 1966
Rudolf KRISS und Hubert KRISS-HEINRICH, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde. Wiesbaden 1960–61
Najmuddīn KUBRĀ, *Risāla fī faḍīlat aṣ-ṣalāt*. Istanbul Universitesi kütüphanesi Arab. 4530. S.a. Meier.
Ernst KÜHNEL, *Islamische Schriftkunst*. Berlin 1942, repr. Graz 1972
Muḥammad LĀHĪJĪ, *Mafātiḥ al-iʿjāz fī sharḥ gulshan-i rāz*, ed. Kaiwān Samīʿī. Teheran 1337s/1958
Hermann LANDOLT, Correspondence spirituelle, échangée entre Nouroddin Esfārayīnī (ob. 717/1317) et son disciple ʿAlāʾ ad-dawleh Semnani (ob. 736/1336). Teheran-Paris 1972
–, *Simnānī on Waḥdat al-wujūd*. In: M. Mohaghghegh u. H. Landolt, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Teheran 1971

–, *Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An essay on Suhrawardi Shaykh al-Ishrāq and ʿAynulqużāt-i Hamaḏānī*. MW 68,3 (1978)

H.T. LAMBRICK, *The Terrorist*. London 1972

Edward William LANE, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London 1846

Serge de LAUGIER DE BEAURECEUIL, *Khwadja Abdullah Anṣari – mystique hanbalite*. Beirut 1963

Bruce L. LAWRENCE, *Notes from a distant flute*. Teheran-London 1977

Hava LAZARUS-YAFEH, *Studies in al-Ghazālī*. Jerusalem 1975

A. LE CHATELIER, *Confréries musulmanes du Hejaz*. Paris 1887

A. TH. VAN LEEUWEN, *Ghazali as apologeet van den Islam*. Leiden 1947

–, *Essai de bibliographie d'al Ghazzali*. IBLA 21 (1958)

Wolfgang LENTZ, *ʿAṭṭār als Allegoriker*. Der Islam 35 (1960)

Martin LINGS, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 2nd. ed. London 1971

–, *What is Sufism?* Berkeley 1975

–, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. London 1976

Enno LITTMANN, *Ahmed il-Bedawi. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*. Mainz 1950

–, *Mohammed im Volksepos*. Kopenhagen 1950

–, *Islamisch-arabische Heiligenlieder*. Wiesbaden 1951

Paul LOOSEN, *Die weisen Narren des Naisaburi*. ZA 27 (1912)

Duncan B. MACDONALD, *Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing*. JRAS 1901/02 (Ü eines Kapitels aus Ghazālīs *Iḥyāʾ*)

–, *The Life of al-Ghazālī*. JAOS XX (1899)

Richard MCCARTHY, *Freedom and Fulfillment* (Ü von Ghazālīs *Munqidh*, mit fünf anderen Traktaten). Boston 1980

William MCKANE, Ü: *Al-Ghazālī's Book of Fear and Hope*. Leiden 1962

A. Mohamed MACKEEN, *The Sufi-Qawm-Movement*. MW 53 (1963)
Joseph W. MCPHERSON, *The Moulid of Egypt*. Kairo 1941
'Abdul Ḥalīm MAḤMŪD, *Al-Muḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*. Paris 1940;
–, *Al-madrasa ash-shādhiliyya al-ḥadītha wa imāmuhā Abū'l-Ḥasan ash-shādhilī*. Kairo um 1968
'Abdul Qādir MAḤMŪD, *Al-falsafatu aṣ-ṣūfiyya fī'l-Islām*. Kairo 1967
Makhzan Shāh 'Abdul Laṭīf Bhitā'ī. Hyderabad/Sind 1954
Abū Ṭālib al-MAKKI, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb*, 2 Bde. Kairo 1310 h/1892
Sharafaddīn MANERI, *The Hundred Letters*, Ü: Paul Jackson. New York 1980
M.A.F. al-MANŪFĪ, *At-taṣawwuf al-islāmī al-khāliṣ*. Kairo 1969
Ömer Fevzi MARDIN, *Varidat-i Süleyman Şerhi*. Istanbul 1951
D. N. MARSHALL, *Mughals in India: A Bibliography*. Bombay 1967
B. G. MARTIN, *A Short History of the Khalwati Order of Dervishes*. In: N. Keddie, ed., Scholars, Saints and Sufis
Ulrich MARZOLPH, *Der weise Narr Buhlul*. Wiesbaden 1983
Herbert MASON, *The Death of Hallaj*. Notre Dame 1979
Louis MASSIGNON, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyre mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 Bde. Paris 1922; Neuauflage in vier Bänden. Paris 1976; Ü der Neuauflage: Herbert Mason, *Al-Ḥallāj, Mystic and Martyr of Islam*. Princeton 1982
–, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Ḥalláj*. Paris 1914
–, *Receuil des textes inédits concernant l'historie de la mystique en pays d'Islam*. Paris 1929
–, *La Cité des Morts au Caire*. Kairo 1958
–, *L'œuvre Hallajienne d'Attâr*. REI 1941–46
–, *La légende de Hallacé Mansur en pays turcs*. REI 1941–46

–, *La survie d'al-Ḥallāj.* Bull. des études arabes, Damaskus, 11 (1945–46)
–, *Le coeur (al-qalb) dans la prière et la méditation musulmane,* Études carmélitaines 9 (1950)
–, *Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallajienne: notion de l'Essentiel Désir.* Mélanges Maréchal 2. Paris 1950
–, *L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimoniel.* Annulaire du Collège de France, 52 (1952)
–, *La vie et les oeuvres de Rûzbehân Baqlî.* In: Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata. Kopenhagen 1953
–, *Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj.* In: Donum Natalicum H.S. Nyberg. Stockholm 1954
–, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique.* Eranos-JB 15 (1947)
–, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien.* Soc. des études iraniennes, 7 (1934)
– et Cl. Huart, *Les entretiens de Lahore,* JA 191 (1926)
– et A.M. Kassim, *Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique de Prince Dara.* RMM 63 (1926)
– et Paul Kraus, *Akhbār al-Ḥallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn ibn Manṣour al-Ḥallāj.* Paris 1936, 3. Aufl. 1957
Peter Mayne, *Saints of Sind.* London 1956
Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik.* Basel 1943
–, *Firdaus al-muršidiyya fī asrār aṣ-ṣamadiyya: Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī.* Leipzig 1948
–, *Die fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧmuddīn al-Kubrā.* Wiesbaden 1957
–, *Abū Sa'īd-i Abū'l Ḫair:* Wirklichkeit und Legende. Teheran-Paris-Leiden 1976
–, *Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al-Quḍāt al-Hamadānī, Naǧm ad-dīn al-Kubrā, Naǧm ad-dīn ad-Dājā.* Der Islam 24 (1937)

–, *Zur Biographie Aḫmad-i Ǧāms und zur Quellenkunde von Ǧāmīs Nafaḥātu'l-uns.* ZDMG 97 (1943)
–, *Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Aṭṭār.* Eranos-JB. 13 (1946)
–, *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams.* Eranos-JB. 14 (1946)
–, *Die Welt der Urbilder bei 'Ali Hamadani.* Eranos-JB. 18 (1950)
–, *Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi.* WZKM 52 (1967)
–, *Der Derwischtanz.* Asiatische Studien 8 (1954)
–, *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam.* Eranos-JB. 23 (1954)
–, *Soufisme et déclin culturel.* In: G.E. von Grunebaum, Hersg., Classicisme et déclin culturel dans l'historie de l'Islam. Paris 1957
–, *Ein Knigge für Sufis.* In: Scritte in onore di Giuseppe Furlani. Rom 1957
–, *Qušayris Tartīb as-sulūk.* Oriens 16 (1963)
–, *Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik.* Oriens 20 (1967)
–, *Ḫurāsān und das Ende der klassischen Sufik.* In: La Persia del medioevo, Rom 1971
–, *Ṭāhir aṣ-Ṣadafis vergessene schrift über westliche heilige des 6./12. jahrhunderts.* Der Islam 61/1 (1984)

Adalbert MERX, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* Heidelberg 1893

Eva MEYEROVITCH, *Mystique et poésie en Islam: Djalal ud-Din Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs.* Paris 1972

Adam MEZ, *Die Renaissance des Islams.* Heidelberg 1922

Jean-Louis MICHON, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son mi'rāj.* Paris 1973

W.M. MILLER, *Shi'ah Mysticism: The Sufis of Gunabad.* MW 13,1 (1923)

Menahem MILSON, *A Sufi Rule for Novices: Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū Najīb al-Suhrawardī.* Cambridge, Mass. 1975

Heshmat Moayyad, *Die Maqāmāt des Gaznawī, eine legendäre Vita Aḥmad-i Ǵāms, genannt Žandapīl* (1049–1141). Frankfurt 1958

Mehdi Mohaghghegh and Hermann Landolt, Hrsg., *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism.* Teheran 1971

Mohan Singh Diwana, *An Introduction to Panjabi Literature.* Amritsar 1951

–, *Mystik und Yoga der Sikh-Meister.* Zürich 1967

Marijan Molé, *Les mystiques musulmans.* Paris 1965

–, *Professions de foi de deux Kubrawis.* Bull. de l'Institut Français de Damas 16 (1958–60)

–, *Un traité de 'Alā' ad-dawla Simnānī sur 'Alī ibn Abī Ṭālib.* Bull. de l'Institut Français de Damas 16 (1958–60)

–, *Autour le Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' ad-Dīn Naqshband.* REI 27 (1959)

–, *Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme.* REI 29 (1961)

–, *La Dance extatique en Islam.* In: Sources Orientales VI. Paris 1963. S. a. Nasafī

Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana.* Bari 1951

al-Ḥārith al-Muḥāsibi, *Kitab ar-ri'āya li-ḥuqūq Allāh,* ed. Margaret Smith. London 1940

–, *Kitāb bad' man anāba ilā Allahi ta'ālā, Die Schrift des Ḥāriṯ āsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott,* hersg. u. Ü von Hellmut Ritter. Glückstadt 1935

–, *Kitāb at-tawahhum,* ed. A.J. Arberry. Kairo 1957; s.a. Roman

–, *Kitāb aṣ-ṣabr war-riḍā,* ed. Otto Spies. Islamica 6 (1932)

Muhammad Mujeeb, *The Indian Muslims.* Montreal and London 1969

'Abdur Ra'ūf al-Munawi, *Al-kawākib ad-durriyya.* Kairo 1938

Yūsuf ibn Ismā'īl an-Nabhānī, *Jāmi' karāmāt al-auliyā.* Bulaq 1329h/1911

'Abdul Ghanī an-NĀBULUSI, *Dīwān al-ḥaqā'iq*. Beirut o.D., Nachdruck ca. 1975
–, *Kitāb al-fatḥ ar-rabbāni wa'l-faiḍ ar-rūḥānī*. Beirut 1960
–, *Sharḥ jawāhir an-nuṣūṣ fī ḥall kalimāt al-fuṣūṣ*. 2 Bde. Kairo 1304h/1886-7
An-NADĪM, *The Fihrist of al-Nadim*, Ü: Bayard Dodge, 2 Bde., New York 1970
Kojiro NAKAMURA, *Ghazzali on Prayer*. Tokyo 1974
'Azīz an-NASAFI, *Le Livre de l'Homme Parfait*, ed. M. Molé, Teheran-Paris 1963; Ü: Isabelle de Gastines, *Le Livre de l'Homme Parfait*, Paris 1984
Seyyed Hosain NASR, *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass. 1963
–, *Ideals and Realities of Islam*. London 1966
–, *Sufi Essais*. London 1972
Seyit Imadeddin NESIMI, *The quatrains, with an annotated translation of the Turkic and Persian texts* by K.R.F. Burrill. The Hague und Paris 1972
Reynold A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*. London 1914, repr. 1952
–, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921, repr. 1967
–, *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge 1923
–, *A Persian Forerunner of Dante*. Towyn-on-Sea 1944
–, *Rumi, Poet and Mystic*. London 1950
–, *Tales of Mystic Meaning*. London 1951
–, *A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism*. JRAS 1906
–, *The Lives of 'Umar Ibnu'l-Fāriḍ and Muḥiyyud'dīn Ibnu'l-'Arabī*. JRAS 1906
–, *The Goal of Muhammadan Mysticism*. JRAS 1913
–, *An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī*. Islamica 2 (1925)
–, Ed. u. Ü: *Selected Poems from the Divān-i Shams-i Tabrīz*. Cambridge 1898, repr. 1961, 1977
S. a. Hujwīrī, Rūmī, Sarrāj
C.A.O. van NIEUWENHUIZE, *Samsu'l-Din van Pasai, Bijdrage*

tot de kennis der Sumatraansche mystiek. Leiden 1945

Muhammad ibn 'Abdi'l-Jabbār an-NIFFARI, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of... Niffarī, with other fragments*, ed. and transl. A.J. Arberry. London 1935

Nūr ad-Din NI'MATULLAH VALI, *Dīvān-i Shāh Ni'mat Allāh*, ed. Maḥmūd Darvīsh, Teheran o.D.

NIYAZI MISRI, *Divan*. Istanbul 1955

Khaliq Ahmad NIZAMI, *Shāh Walīullah kē siyāsī maktūbāt*. Aligarh 1950

–, *Tārīkh-i mashā'ikh-i Chisht*. Delhi 1953

–, *The Life and Times of Shaikh Farid Ganj-i Shakar*. Aligarh 1955

–, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the thirteenth century*. Bombay 1961

–, *Some Aspects of Khanqah Life in Medieval India*. Studia Islamica 8 (1957)

–, *Malfūẓāt kī tārīkhī ahammiyat*. In: Malik Ram, ed., Arshi Presentation Volume. Delhi 1961

–, *Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics*. IC 39 (1965)

Javad NURBAKHSH, *Sufism*, Ü: W.C. Chittick, New York 1982.

–, hat in den letzten Jahren im Khanqah-i Nimatullahi in New York und London eine große Anzahl von kurzen nützlichen Traktaten herausgegeben, die Grundbegriffe des Sufismus erläutern; daneben auch persische mystische Poesie und Skizzen aus der Geschichte des Sufismus

Paul NWYIA, *Ibn 'Abbād de Ronda*. Beirut 1961

–, *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut 1970

–, *Ibn 'Aṭā'Allāh et la naissance de la confrérie šaḏilite*. Beirut 1972

–, *Trois oeuvres inédits des mystiques musulmans: Šaqīq al-Balḫī, Ibn 'Aṭā, Niffarī*. Beirut 1973

S. a. Ibn 'Abbād

Hendrik Samuel NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Leiden 1919

Julius OBERMANN, *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzalis.* Leipzig 1921
Mehmet ÖNDER, *Mevlâna şehri Konya.* Konya 1962
–, *Mevlâna.* Ankara 1971
–, *Mevlâna bibliografyasi,* 2 Bde. Ankara 1973, 1976
–, *Mevlâna Şiirleri Antolojisi,* 3. Aufl. Ankara 1979
Constance E. PADWICK, *Muslim Devotions.* London 1960
M. Asín PALACIOS, *Algazel. Dogmatica, Moral y Ascetica.* Saragossa 1901
–, *El Islam cristianizado. Estudia de ›Sufismo‹ a trave les obras de Abenarabi de Murcia.* Madrid 1931
–, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano,* 4 Bde. Madrid-Granada, 1934–41
–, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers.* Transl. Elmar H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden 1978
–, *Šādilis y alumbrados.* Al-Andalus 9 (1944), 16 (1951)
E. H. PALMER, *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians.* 1867; repr. 1969
Jethmal PARSRAM, *Sind and its Sufis.* Madras 1924
Johannes PEDERSEN, *Muhammedansk mystik.* Kopenhagen 1923
PIR SULTAN ABDAL. (Varlīk Klasikleri 13). Istanbul 1953
Manfred PROFITLICH, *Die Terminologie Ibn 'Arabīs im Kitāb wasā'il as-sā'il des Ibn Saudakīn.* Freiburg 1973
Mīr 'Alī Shīr QĀNI', *Maqālāt ash-shu'arā,* ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi. Karachi 1956
–, *Maklīnāma,* ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi. Karachi 1967
–, *Tuḥfat al-kirām* (Sindhi Ü). Hyderabad/Sind 1957
Kalika Ranjan QANUNGO, *Dara Shukoh.* Calcutta 1955
'Abdul Ḥakīm QĀSIM, *Ayyām al-insān as-sab'a.* Kairo 1971
Ghulām Muṣṭafā QĀSIMI, *Hāshimiyya Library.* In: Mihrān jā mōtī. Karachi 1959. S.a. Waliullah.
I'jāzulḥaqq QUDDŪSI, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-i Sind.* Karachi 1959
–, *'Abdul Quddūs Gangōhī.* Karachi 1961
–, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-i Panjāb.* Karachi 1962

–, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Bengal*. Lahore 1965
–, *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi sarḥad*. Lahore 1966
Ṣadruddin M. Al-Qūnawī, *I'jāz al-bayān fī ta'wīl umm al-Qur'ān*. Hyderabad/Deccan 1368h/1949
'Abdul Qādir Quraishī, *Maẓhar Jānjānān aur unkā kalām*. Bombay 1961
–, *Makātīb-i Maẓhar Jānjānān*. Bombay 1966
Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*. Den Haag 1962
Abu'l-Qāsim al-Qushairī, *Ar-risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*. Kairo 1330h/1912
–, *Ar-rasā'il al-qushairiyya*, ed. and transl. F.M. Hasan. Karachi 1964 (nicht immer zuverlässig)
–, *Kitāb al-mi'rāj*, ed. A.H. Abdel Kader. Kairo 1964
Bernt Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmidi, ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1981
Abdar Rahim, *Two Saints in Bengal: Shaikh Jalal ad-Din Tabrezi and Shah Jalal*. J. Pakistan Hist. Society 7 (1960)
Fazlur Rahman, *Islam*. London-New York 1966
–, *Dream, Imagination and 'ālam al-mithāl*. Islamic Studies 3–4 (1964–65); auch in: G.E. von Grunebaum und Roger Caillois, eds., The Dream and Human Societies. Berkeley 1966
Lajwanti Ramakrishna, *Panjabi Sufi Poets*. London-Calcutta 1938, repr. 1974
Ghulam Dastgir Rasheed, *The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature*. IC 39 (1965)
H.G. Raverty, *Selections from the Poetry of the Afghans*. London 1862
Razi s. Daya
James W. Redhouse, Ü: *The Mesnevi... of Mevlâna (our lord) Jalâl'ud-Dîn Muḥammad, er-Rûmî, Book the First*. London 1881
Yves Regnier, *Le ›divan‹ de Yunus Emre*. Paris 1963
Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*. Berlin 1968

Cyprian RICE OP, *The Persian Sufis*, 2. Aufl. London 1969

Gustav RICHTER, *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen*. Breslau 1932

Hellmut RITTER, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddīn 'Aṭṭārs*. Leiden 1955, erw. Aufl. 1978

–, *Der Reigen der Tanzenden Derwische*. Z.f. Vergleichende Musikwissenschaft 1 (1933)

–, *Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*. Der Islam 21 (1933)

–, *Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe*. Der Islam 21 (1933)

–, *Philologika VIII: Anṣārī Herewī – Sanā'ī Gaznewī*. Der Islam 22 (1934)

–, *Philologika IX: Die vier Suhrawardī*. Der Islam 24 (1935), 25 (1936)

–, *Philologika XI: Maulānā Ǧalāluddīn Rūmī und sein Kreis*. Der Islam 26 (1937)

–, *Das Proömium des Matnawī-i Maulawī*, ZDMG 93 (1939)

–, *Muslim Mystics' Strife with God*. Oriens 5 (1952)

–, *Die Aussprüche des Bāyezīd Bisṭāmī*. In: Fritz Meier, Hersg., Westöstliche Abhandlungen. Wiesbaden 1954

–, *Die Anfänge der Ḥurūfīsekte*. Oriens 7 (1954)

–, *Neue Literatur über Maulānā Ǧalāluddīn Rūmī und seinen Orden*, Oriens 13–14 (1960–61)

–, *Philologika XIV–XVI: 'Aṭṭār*, Oriens 12–14 (1959–61)

–, *Die Mevlânafeier in Konya vom 11. bis 17. Dezember 1960*. Oriens 15 (1962)

–, Ü: *Das Elixir der Glückseligkeit, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen*. Jena 1923; Köln-Düsseldorf 1979 (Aus Ghazzālis *Kīmīyā-yi sa'āda*)

Syed Athar Abbas RIZVI, *The Raushaniyya Movement*. Abr Nahrain (1965–66) (1967–68)

–, *A History of Sufism in India*, Bd. I. Delhi 1978 (mit Vorsicht zu benutzen)

André ROMAN, *Une vision humaine des fins dernières: Le kitāb al-tawahhum d'al-Muḥāsibī*. Paris 1978

Georg ROSEN, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlâna Dschalâl ad-Dîn Rūmī*, 1848; hersg. von Friedrich Rosen. München 1913

Asim ROY, *The Islamic syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton 1983

Friedrich RÜCKERT, *Dschelaleddin: Ghaselen*. Stuttgart 1819

Maulānā Jalāluddīn RŪMĪ, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. und transl. R.A. Nicholson, mit Kommentar, 8 Bde. London 1925–40

–, *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams*, ed. Badī'uzzamān Furūzānfar, 10 Bde. Teheran 1336sh/1957 ff.

–, *Fīhi mā fīhi*, ed. Badī'uzzamān Furūzānfar, Teheran 1338s/1959. Türkische Ü: Meliha Tarĭkâhya, Ankara 1954; engl. Ü: A.J. Arberry, Discourses of Rumi.

–, *Mevlâna'nin mektuplarĭ*. Briefe aus dem Persischen ins Türkische übersetzt von Abdülbaki Gölpĭnarlĭ. Istanbul 1964

–, *Rubā'iyāt*, Handschrift Istanbul. Esat Efendi No. 2964

–, Für Übersetzungen s. Arberry, Bürgel, Nicholson, Schimmel, (deVitray-) Meyerovitch

Jan RYPKA, *History of Iranian Literature*. Dordrecht 1968

SACHAL SARMAST, *Dīwān-i Ashikār*, ed. Makhdūm Amīr Aḥmad. Lahore 1957

–, *Risālō Sindhī*, ed. 'Othmān 'Alī Anṣārī. Karachi 1958

–, *Siraiki Kalām*, Ed. Maulwī Ḥakīm M. Ṣādiq Rānīpūrī. Karachi 1959

H.I. SADARANGANI, *Persian Poets of Sind*. Karachi 1956

Abū'l-Majd Majdūd SANĀ'Ī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqat wa sharī'at aṭ-ṭarīqat*, ed. M. Rażawī. Teheran 1329s/1950

–, Ü: *The first Book of the Hadiqatu'l-Haqiqat or the Enclosed Garden of the Truth of the Hakim Sana'i of Ghazna*, transl. by Major J. Stephenson, 1908. Repr. New York 1971

–, *Dīwān*, ed. Mudarris Rażawī. Teheran 1340s/1961

–, *Mathnawīhā*, ed. Mudarris Rażawī. Teheran 1348s/1969. Enthält *Sair al-ʿibād*, *Sanāʾīʾābād* u.a. S.a. de BRUIJN für eine kritische Studie der Textüberlieferung

Abū Naṣr al-SARRĀJ, *Kitāb al-lumaʿ fīʾt-taṣawwuf*, ed. R.A. Nicholson. London-Leiden 1914

Hans Heinrich SCHAEDER, *Goethes Erlebnis des Ostens*. Leipzig 1938

–, *Ḥasan al-Basrī*. Der Islam 13 (1923)

–, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. ZDMG 79 (1925)

–, *Zur Deutung der islamischen Mystik*. OLZ 30 (1927)

–, *Die persische Vorlage von Goethes ›Seliger Sehnsucht‹*. In: Festschrift für Eduard Spranger, Leipzig 1942

Léo SCHAYA, *La doctrine soufique de l'unité*. Paris 1962

Annemarie SCHIMMEL, *Die Bildersprache Dschelaluddin Rumis*, Walldorf 1949

–, *Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam*. Dr. sc. rel. Diss. Universität Marburg 1954

–, *Gabriel's Wing. A Study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden 1963

–, *Mevlâna Celâlettin Rumi'nin şark ve garp'ta tesirleri*. Ankara 1963

–, *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*. Köln 1969

–, *Islamic Calligraphy*. Leiden 1970

–, *Islamic Literatures of India*. Wiesbaden 1973

–, *Sindhi Literature*. Wiesbaden 1974

–, *Classsical Urdu Literature from the beginnings to Iqbal*. Wiesbaden 1975

–, *Pain and Grace. A study of two Indo-Muslim mystical Poets of 18th century India*. Leiden 1976

–, *Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des Mystikers*. Köln 1978, 4. Aufl. 1984

–, *The Triumphal Sun. A Study of the works of Mowlānā Jalāloddīn Rumi*. London-The Hague 1978, 2. Aufl. 1980

–, *Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam.* Freiburg 1978
–, *Islam in the Indian Subcontinent.* Leiden 1980
–, *Und Muhammad ist Sein Prophet.* Köln 1981; Erweiterte englische Ausgabe: *And Muhammad Is His Messenger.* Chapel Hill 1985
–, *As through a Veil. Mystical Poetry in Islam.* New York 1982
–, *Calligraphy and Islamic Culture.* New York 1984
–, *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie.* Wiesbaden 1984
–, *Some Aspects of Mystical Prayer in Islam.* WI NS 2,2 (1952)
–, *Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam.* WO 1952
–, *Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam.* Eine Heilige Kirche 1 (1953–54)
–, *Zur Biographie des Abū'Abdallāh ibn Chafīf as-Šīrāzī.* WO 1955
–, *The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal.* MW 48 (1958)
–, *The Origin and early development of Sufism.* J. Pakistan Hist. Society, 1958
–, *Rose und Nachtigall.* Numen 5,2 (1958)
–, *Schriftsymbolik im Islam.* In: Richard Ettinghausen, Hersg., Festschrift Ernst Kühnel. Berlin 1959
–, *Ibn Khafif, an early representative of Sufism.* J. Pakistan Hist. Society 1959
–, *The Activities of the Sindhi Adabī Board.* WI NS 4, 3–4, (1961)
–, *Yunus Emre.* Numen 8,1 (1961)
–, *Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal,* Mitt. Deutsch-Türkische Gesellschaft. Bonn, 48 (1962)
–, *The Place of the Prophet in Iqbal's Thought.* Islamic Studies 1,4 (1962)
–, *Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbals Werk.* Kairos 1962
–, *The Martyr-Mystic Ḥallaj in Sindhi Folk Poetry.* Numen 9,3 (1963)

–, *Translations and Commentaries of the Qur'ān in the Sindhi Language*. Oriens 15 (1963)
–, *The Veneration of the Prophet as reflected in Sindhi Poetry*. In: S.G.F. Brandon, ed., The Saviour God. Manchester 1963
–, *Das Gelübde im türkischen Volksglauben*. WI NS 6, 1–2 (1963)
–, *The Symbolical Language of Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī*. Studies in Islam 1 (1964)
–, *Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind*. WI NS 9, 1–4 (1964)
–, *Some Glimpses of the religious Life in Egypt during the later Mamluk Period*. Islamic Studies 4,4 (1965)
–, *Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte*. In: Religion und Religionen, Festschrift Gustav Mensching. Bonn 1966
–, *Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin*. In: W. Hoenerbach, Hersg., Festschrift Otto Spies. Wiesbaden 1967
–, *Maulānā Rūmī's Story on Prayer*. In: J. Bečka, Hersg., Yādnāme Jan Rypka. Prag 1967
–, *Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten*. In: E. Gräf, Hersg., Festschrift Werner Caskel. Leiden 1968
–, *The Ruby of the Heart*. In: Malik Ram, ed., Zakir Husain Presentation Volume. Delhi 1968
–, *Shah 'Ināyat of Jhok, A Sindhi Mystic of the early 18th Century*. In: Liber Amicorum in Honour of C.J. Bleeker. Leiden 1969
–, *Islam in Turkey*. In: A.J. Arberry, ed., Religion in the Middle East. Cambridge 1969
–, *The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry*. In: J.P. Strelka, ed., Anagogic Qualities of Literature. University Park, PA., 1971
–, *Mir Dards Gedanken über das Verhältnis von Mystik und*

Wort. In: W. Eilers, Hersg., Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans. Stuttgart 1971
–, *Nur ein störrisches Pferd*... In: Ex orbe Religionum, Festschrift Geo Widengren. Leiden 1972
–, *A Sincere Muhammadan's Way to Salvation.* In: Eric J. Sharpe and John R. Hinnels, eds., Memorial Volume S.F.G. Brandon. Manchester 1973
–, *Šah 'Abdul Latīfs Beschreibung des wahren Sufi.* In: R. Gramlich, Hersg., Festschrift Fritz Meier, Wiesbaden 1974
–, *Islamic Mysticism.* In: Encyclopedia Britannica, 1974
–, *A Spring Day in Konya according to Jalāluddīn Rūmī.* In: Peter J. Chelkowski, ed., Rumi/Biruni, New York 1975
–, *Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiösen Lebens im Islam.* In: W. Strolz und A. Falaturi, Hersg., Glauben an Einen Gott. Freiburg 1975
–, *Mystische Motive in der modernen islamischen Dichtung.* In: Weg in die Zukunft. Festschrift Anton Antweiler. Leiden 1976
–, *Zur Verwendung des Halladsch-Motivs in der indo-persischen Poesie.* In: S.H. Nasr, ed., Mélanges Henry Corbin. Teheran 1977
–, *The Golden Chain of ›Sincere Muhammadans‹.* In: Bruce Lawrence, ed., The Rose and the Rock. Durham NC, 1979
–, *Eros – heavenly and not so heavenly – in Sufi Life and Thought.* In: Afaf L.S. Marsot, ed., Society and the Sexes in Medieval Islam. Malibu 1979
–, *The Sufis and the Shahāda.* In: Islam's Understanding of itself. Malibu 1983
–, Ü: *Muhammad Iqbal, Buch der Ewigkeit.* München 1957; Ü ins Türkische: *Cavidname.* Ankara 1958
–, Ü: *Dschelaluddin Rumi, Aus dem Diwan.* Stuttgart 1964
–, Ü: *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom dreizehnten Jahrhundert bis in unsere Zeit.* Ankara 1973, 1982
–, Ü: *Zeitgenössische arabische Lyrik.* Tübingen 1975
–, Ü: *Muhammad Iqbal: Botschaft des Ostens.* Eine Anthologie. Tübingen 1977

–, Ü: *Unendliche Suche. Geschichten des Schah 'Abdul Latif von Sind.* München 1983
–, Ü: *Gärten der Erkenntnis. Mystische Texte aus dem Islam.* Köln 1983, 1985
–, Ü: s.a. Karaosmanoğlu.
Gershom SCHOLEM, *Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei.* Numen 6, 1 (1960)
Bernhard SCHRIEKE, *Die Himmelsreise Muhammads.* Der Islam 6 (1916)
Eric SCHROEDER, *Muhammad's People.* Portland/Maine 1955
Frithjof SCHUON, *Dimensions of Islam,* transl. Peter N. Townsend. London 1970
–, *Understanding Islam.* Transl. D.M. Matheson, 3. Aufl. London 1972
–, *Le Soufisme, voile et quintessence.* Paris 1980
Morris S. SEALE, *The Ethics of Malāmatiyya Sufism and the Sermon of the Mount.* MW 58, 1 (1968)
Marie-Rose SEGUY, Hrsg., *Muhammads wunderbare Reise durch Himmel und Hölle.* München 1977
Maḥmūd SHABISTARĪ, *Gulshan-i rāz,* mit Kommentar des Lāhījī. Teheran 1337s/1958
–, *Gulshan-i rāz: The Rose-Garden of Mysteries,* ed. and transl. E.H. Whinfield. London 1880
Christopher SHACKLE, *Styles and themes in the Siraiki Mystical Poetry of Sind.* Multan ca. 1976
Kāmil M. ash-SHAIBI, *Aṣ-ṣila bain at-taṣawwuf wa't-tashayyu'.* Kairo 1967
–, *Al-Ḥallāj mauḍū'an li'l-adab wa'l-funūn al-'arabiyya wa'sh-sharqiyya.* Bagdad 1977. S. a. Hallaj, Shibli
'Abdul Wahhāb ash-SHA'RĀNĪ, *At-ṭabaqāt al-kubrā al-musammāt bi-Lawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-akhyār,* ed. Maḥmūd Ḥasan Rabī'. Kairo 1948
–, *Kitāb al-Yawāqīt wa'l-jawāhir fī bayān 'aqā'id al-akābir.* Kairo 1351h/1932-3
–, *Al-anwār al-qudsiyya fī ma'rifa qawā'id aṣ-ṣūfiyya,* 2 Bde., ed. Ṭaha 'Abdul Bāqi Surūr. Kairo 1962

–, *Bayān al-asrār*, Ms. Istanbul Aya Sofya Arab. 248
–, *Risāla fī talqīn adh-dhikr*, Istanbul Universitesi Kütüphanesi Arab. 3531
Zahūr U. SHARIB, *The Life and Teachings of Khawaja Moinuddin Hasan Chishti*. Ajmer 1959
Fadlou SHÉHADI, *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden 1964
Abū Bakr ash-SHIBLĪ, *Dīwān*, ed. Kamil M. ash-Shaibi. Kairo 1967
Hasan Lutfi SHUSHUD, *The Masters of Wisdom of Central Asia*, transl. M. Holland. London 1983 (Ü von H.L. Şuşut, *Islam tasavvufunda Hâcegân Hânedanī*. Istanbul 1958)
Farīdūn SIPAHSÂLÂR, *Risāla dar aḥwāl-i Maulānā Jalāluddīn Rūmī*, ed. Sa'īd Nafīsī. Teheran 1325s/1946
Margaret SMITH, *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge 1928, 2. ed. 1984
–, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London 1931
–, *The Sufi Path of Love*. London 1931, repr. 1954
–, *An Early Mystic of Bagdad*. London 1935
–, *Readings from the Mystics of Islam*. London 1950
–, *Al-Gazzālī, ar-risāla al-laduniyya*. JRAS 1938
Sohbet Dergisi, Istanbul 1952–53
Herbert T. SORLEY, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life and Times*. Oxford 1940, repr. 1966
Gertrud SPIESS, *Maḥmūd von Ghazna bei Farīd ud'Dīn 'Aṭṭār*. Basel 1959
Otto SPIES, *Drei biographische Werke über Sufis*. Le Monde Oriental, 1930
C.A. STOREY, *Persian Literature*, Vol 1, 2. London 1953
John A. SUBHAN, *Sufism: Its Saints and Shrines*, 2. ed. Lucknow 1960
Abū'n-Najīb 'Abdul Qāhir as-SUHRAWARDĪ, *Kitāb Ādāb al-murīdīn*, ed. with an introduction by Menahem Milson. Jerusalem 1978, Teil-Ü von M. Milson, *A Sufi Rule for Novices*

Abū Ḥafṣ ʿUmar as-SUHRAWARDĪ, *ʿAwārif al-maʿārif*, am Rande von Ghazzalis *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bulaq 1289h/ 1872–3; neueste Ausgabe Beirut 1966

–, Ü: Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī*. Wiesbaden 1978

–, Ü: *The ʿAwārif al-maʿārif written in the thirteenth century by Shaikh Shahabuddin Umar bin Muhammad-i Sahrwardi*, transl. H. Wilberforce Clarke, 1891, repr. New York 1970

Shihābuddīn as-SUHRAWARDI Maqtūl, Shaikh al-Ishrāq, *Opera metaphysica et mystica*, ed. Henry Corbin, 3 Bde., Teheran-Paris 1945, 1952

–, *Oeuvres en Persan*, ed. Henry Corbin. Paris 1970

–, *Le bruissement de l'aile de Gabriel*, ed. et trad. H. Corbin et Paul Kraus. JA, Juli 1935

–, *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*, transl. Wheeler M. Thackston Jr. London 1982

Zakir ŞÜKRÜ Efendi, *Mecmuʿ-i takaya. Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Schejche*. Herausg., eingeleitet und mit Indices versehen von K. Kreiser. Freiburg, 1980

ʿAbdur Raḥmān as-SULAMĪ, *Kitāb ādāb aṣ-ṣuḥba*, ed. M.J. Kister. Jerusalem 1954

–, *Kitāb al-arbaʿīn*. Hyderabad/Deccan, 1950

–, *Kitāb Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, ed. Nurūddin Sharība. Kairo 1953; ed. Johannes Pedersen. Leiden 1960

–, *Ǧawāmiʿ ādāb aṣ-ṣūfiyya: ʿUyūb an-nafs wa mudāwātuhā*, ed. Etan Kohlberg. Jerusalem 1976

–, *Kitāb al-futuwwa. The book of Sufi chivalry*. Transl. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. London 1983

SÜLEYMAN ÇELEBI, *Mevlûd-i şerif*. Istanbul ca. 1918

–, *Yaşayan mevlûd-i şerif*. Istanbul 1964

–, *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*, transl. F. Lyman MacCallum. London 1943

SULTAN BAHOO, *Abyāt*, ed. and transl. Maqbool Elahi. Lahore 1967

SULTAN VALAD, *Rabābnāma*, ed. by ʿAlī Sulṭānī Gird Farāmarzī. Teheran 1980

–, *Divan-i Sultan Veled,* ed. Feridun Nafiz Uzluk. Istanbul 1941
–, *Divan-i Turki,* ed. Kilisli Muallim Rif'at. Istanbul 1341h/1922
–, *Waladname,* ed. Jalāl Humā'ī. Teheran 1315s/1936
–, *Kitāb al-ma'ārif: Maître et disciple.* Trad. Eva de Vitray-Meyerovitch. Paris 1982
Hasan Lutfi ŞUŞUT, *Fakir sözleri.* Istanbul 1958
Merlin S. SWARTZ, ed., *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirin.* Beirut 1971
Abu Ya'qūb Yūsuf at-TĀDILI, *At-tašawwuf ilā riǧāl at-taṣaw-wuf.* Texte arabe établi et publié par Adolf Faure. Rabat 1958
Franz TAESCHNER, *Das futūwa-Rittertum des islamischen Mittelalters.* In: R. Hartmann und H. Scheel, Hrsg., Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde. Leipzig 1944
–, *As-Sulamī's kitāb al-futuwwa.* In: Studia Orientalia ..., J. Pedersen. Kopenhagen 1953
Ḥamza TĀHIR, *At-taṣawwuf ash-sha'bī fī'l-adab at-turkī.* In: Majalla Kulliyat al-ādāb 12, 2 (Kairo 1950)
Taufīq aṭ-ṬAWĪL, *At-taṣawwuf fī Miṣr ibbān al-'aṣr al-'uthmānī.* Kairo 1966
Johann Karl TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamad̲āni.* Leiden 1962
Friedrich A.D. THOLUCK, *Ssufismus sive philosophia persarum pantheistica.* Berlin 1821
–, *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik.* Berlin 1825
G.I. TIKKU, *Persian Poetry in Kashmir 1339–1846.* Berkeley 1971
TILMĪDH ḤUSAIN, *Mir'āt al-mathnawī.* Hyderabad/Deccan 1352h/1933–4
Muḥammad ibn 'Alī at-TIRMIDHI AL-ḤAKĪM, *Riyāḍat an-nafs,* ed. A.J. Arberry wa 'Abdul Qādir. Kairo 1947
–, *Bayān al-farq bain as-ṣadr wa'l-qalb wa'l-fu'ād wa'l-lubb,* ed. Nicholas Heer. Kairo 1958

–, *Khatm al-auliyā'*, ed. Osman Yahya. Beirut 1965
J. Spencer TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971
Ernst TRUMPP, *Einige Bemerkungen zum Sufismus*. ZDMG 16 (1862)
–, *Sorathi. Ein Sindhi-Gedicht aus dem großen Divan des Sayyid ʿAbdul Latif*. ZDMG 17 (1863)
Cihad TUNC, *Sahl ibn ʿAbdallāh at-Tustari und die Sālimīya*. Dr. phil. Dissertation. Bonn 1970
Muhammad UMARUDDIN, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*. Aligarh 1951
Evelyn UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the nature and development of Man's Spiritual Consciousness*, 1911; Ü von H. Meyer-Frank und H. Meyer-Benfey, *Mystik*. München 1928
Muḥammad ibn Aḥmad al-ʿUQAILĪ, *At-taṣawwuf fī Tihāma*. Jidda 1964
Muḥammad ʿURFI, *Kulliyāt*, ed. ʿAlī Jawāhirī. Teheran 1336s/1957
Charles F. USBORNE, *Hir Ranjha*, ed. Mumtaz Hasan. Karachi 1966
Şehabettin UZLUK, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*. Ankara 1957
Virginia VACCA, *Aspetti politici e sociali dei ›sufi‹ musulmani*. OM 35, 1 (1955)
–, *Vite e detti di Santi Musulmani*. Turin o.D.
Syed VAHIDUDDIN, *Indisch-Moslemische Werterlebnisse*. Leipzig 1937
Mir VALIUDDIN, *The Quranic Sufism*. Delhi 1959, 2nd. ed. 1977
Charlotte VAUDEVILLE, *Kabir Granthvali* (Doha), Pondéchery 1957
–, *Kabir*, Vol. 1. Oxford 1974
Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Rumi et le soufisme*. Paris 1977
–, Ü: *Rumi: Odes mystiques*. Paris 1973. S.a. Iqbal, Sultan Valad.

WAHEED MIRZA, *The Life and Works of Amir Khusru*, 3rd. ed. Lahore 1962, repr. 1974

Shāh WALĪULLĀH, *Ḥujjat Allāh al-bāligha*. Kairo. ca. 1955

–, *Saṭa'āt*, ed. G. M. Qasimi, Hyderabad/Sind. 1964

–, *Lamaḥāt*, ed G. M. Qasimi, Hyderabad/Sind. 1966

–, *At-tafhīmāt al-ilāhiyya*, ed. G. M. Qasimi. 2 Bde, Hyderabad/Sind. 1967. S. a. Baljon, Jalbani

John R. WALSH, *Yunus Emre. A Medieval Hymnodist*. Numen 7, 2–3 (1960)

W. Montgomery WATT, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. London 1953

–, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazālī*. Edinburgh 1963

Hans WEHR, *Al-Ghazālīs Buch vom Gottvertrauen*. Halle 1940

Bernd Manuel WEISCHER, *Ghazelen und Vierzeiler des Auḥaduddīn Kirmānī*. Hamburg 1979

–, *Die nächtlichen Gespräche des Fariduddin 'Aṭṭar*. München 1981

–, and Peter L. WILSON, *Heart's Witness*. The Sūfi Quatrains of Auḥaduddīn Kirmānī. London 1978

Emmy WELLECZ, *Akbar's Religious Thought as reflected in Moghul Painting*. London 1952

Arend Jan WENSINCK, *La pensée de Ghazzali*. Paris 1940

–, *Ghazālī's Mishkāt al-anwār*. In: Semietische Studien, Leiden 1941

E. H. WHINFIELD, Ü: *Masnavi-i Ma'navi: Spiritual Couplets*. London 1887

Geo WIDENGREN, *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*. Uppsala 1950

–, *Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze*. In: Orientalia Suecana 2 (1953)

Franz-Elmar WILMS, *Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*. Leiden 1966

Susanna WILZER, *Untersuchungen zu Gazālīs kitāb at-tauba*. Der Islam 32 (1955), 33 (1957)

Ferdinand WÜSTENFELD, *Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert.* Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil-hist. Kl. 30, 1 (1883)

Abū Bakr al-YĀFI'I, *Rauḍ ar-riyāḥīn fī ḥikāyāt (manāqib) as-sālikin.* Kairo 1322h/1913–4

Osman YAHYA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 Bde. Damaskus 1964

–, *L'œuvre de Tirmiḏī, essai bibliographique.* In: Mélanges Louis Massignon, Bd. 3. Damaskus 1957

–, *Mission en Turquie: recherches sur les manuscrits du Soufisme.* REI 1958

Fāṭima al-YASHRŪTIYYA, *Riḥla ila'l-ḥaqq fī manāqib ḥaḍrat wāliḏi al-quṭb al-gauth al-akbar*... Beirut ca. 1955

Şenay YOLA, *Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden* (1721–1925). Berlin 1982

YUNUS EMRE, *Divan*, ed. Abdülbaki Gölpĭnarlĭ. Istanbul 1943

–, *Risālat an-nushiyya ve Divan*, A. Gölpĭnarlĭ. Istanbul 1965

Robert C. ZAEHNER, *Hindu and Muslim Mysticism.* London 1960

A. H. ZARRINKOOB, *Persian Sufism in Its Historical Perspective.* Iranian Studies 3, 3–4 (1970)

Nicolas A. ZIADAH, *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam.* Leiden 1958

Leon ZOLONDEK, Ü: *Book XX of al-Ghazāli's Iḥyā 'ulūm addīn.* Leiden 1963



Index der Koranzitate

Index der prophetischen Traditionen

(Die Nummer in Klammern weist hin auf: B. Furuzanfar, *Aḥādīth-i Mathnawī*, Teheran 1955.)

Index der Eigennamen

Aḥādīth qudsiyya: Außerkoranische Gottesworte

Index der Eigennamen

Index der Fachausdrücke und Themen

Begriffe wie ›Liebe‹, ›Orden‹, ›Derwisch‹ usw. werden nur in spezifischen Fällen aufgeführt.

Leseproben

Fahrten der Seele

Jedes überstandene Leiden bringt den Menschen einen Schritt vorwärts auf seiner Seelenreise. Mit Recht haben die Sufis, und mit ihnen Maulana Rumi, das angebliche Prophetenwort: *Sterbt bevor ihr sterbt* zu einer der Grundlagen ihrer Lehre und ihres Lebens gemacht. Scheint nicht die Kerze heller, wenn man ihren Docht kürzt? Ist nicht die Haltung des Weisen das, was Sana'i und ihm folgend Rumi als *bībargī* bezeichnet, der Zustand der Freiheit von Sorgen und Besitz, gleich dem entblätterten (*bībarg*) Baum, der sich im Winter ganz nach innen wendet und der Gnade im Frühling harrt? Jeder Schritt, auf dem Wege des Leidens hilft dem Menschen, zu wachsen; denn es gibt kein Zurück in Gottes Schöpfung:

> Kein Spiegel wird zu Eisen in der Welt,
> Kein Brot wird wieder Weizen auf dem Feld,
> Die reife Traube wird nicht wieder grün,
> Die reife Frucht, sie braucht nicht mehr zu glühn ...

Jeder Tod führt zu einer Auferstehung auf höherer Ebene. Weshalb soll man dann den Tod fürchten? Der hier im Kerker des Kummers gefangene Bettler wird zurückkehren in sein königliches Schloß, der Falke zu seinem Herrn, die Nachtigall in den ewigen Garten. Deshalb stirbt der Gläubige lächelnd wie eine Rose; er weiß: »Ich war Zuckerrohr, jetzt werde ich Zucker.«

Fiel je ein Korn in die Erde,
das sich nicht köstlich entfaltet?
Glaubst du denn, daß sich das Korn, das
die Menschen sind, anders gestaltet?

So tröstete Maulana seine Freunde noch in den letzten Tagen seines Lebens.

Das Leben ist eine ständige Reise, und die Karawane der Seelen wandert von einer Station zur anderen, über Hügel und Täler, gefährliche Abgründe bis hin zum Lande des inneren Sinnes. Alles ist auf Wanderschaft, selbst die Gurken und Kürbisse nehmen, wenn auch mit langsamen Schritten, an dieser Reise teil und werden eines Tages, von der Hand des Gärtners berührt und zurechtgebunden, den Seiltanz der Seele lernen. Ein Schleier nach dem anderen wird auf dieser Reise zerrissen, aber die Bedingung dafür ist, daß man nicht einen einzigen Augenblick rastet, sondern ständig zu neuem Aufbruch bereit ist. Deshalb wiederholt Maulana den Ruf *ar-raḥīl* »Auf zur Reise!« immer wieder in seinen Versen, denn:

Unser Ruf ist wie die Karawanenglocke
Oder Donner, wenn die schweren Wolken ziehn!
Wandrer, lege nicht das Herz auf einen Rastort,
Daß du müde bist, wenn man dich weiter zieht!

Denn Reisen bringt alles seiner Vollkommenheit näher: der magere Neumond wird zum glänzenden Vollmond, Regentropfen werden zu Perlen, wenn sie wieder in den Ozean fallen und eine geduldige Muschel finden, die sie aufnimmt, und die Hidschra des Propheten, sein Auszug von Mekka nach Jathrib-Medina, wird zum Symbol für die Wanderung zu höheren Zielen …

Aus: Annemarie Schimmel: Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers.

Das Märchen von den zwanzig Fragen

Ein König hatte gar keine Kinder. Schließlich, gegen Ende seines Lebens, wurde ihm eine schöne, mondgleiche Tochter geboren. Die Prinzessin – heute klein, morgen groß – war schließlich heiratsfähig geworden. Eines Tages unterhielt sich der König mit seiner Königin, und die Rede kam auf die Heirat der Prinzessin, und er sagte zu der Königin: »Frage du die Prinzessin nach deiner eigenen Art, ob sie willens ist, zu heiraten oder nicht?«
Am anderen Tage fand die Königin eine Gelegenheit und sagte zu der Prinzessin: »Majestät hat den Wunsch, dich zu verheiraten. Du bist meine gesegnete Tochter – was du fühlst, fühle ich, und was ich als Mutter fühle, fühlst du. Wenn du einverstanden bist, soll ich es Majestät dann mitteilen?« Die Prinzessin hörte das Wort ihrer Mutter und sagte: »Mutter, ich werde denjenigen heiraten, der meine zwanzig Fragen richtig beantwortet, und denjenigen, der keine richtigen Antworten gibt, den werde ich töten lassen.«
Am anderen Tage erzählte die Königin dem König alles, was die Tochter gesagt hatte. Darauf verfiel er in tiefes Grübeln, aber endlich blieb ihm nichts anderes übrig, um seine geliebte Tochter zufriedenzustellen, als einen Raum im Palast leerzumachen und seiner Tochter zu übergeben.
Als die Prinzessin einen Raum im Palast bekam, was tat sie – sie ließ im ganzen Reich ausrufen: «Den Mann, der Antwort auf meine zwanzig Fragen geben kann, den werde ich heiraten, und wer die Antwort auf die Fragen nicht geben kann, den werde ich töten lassen.« Dann ließ sie an das Außentor einen großen Klopfer anbringen, und wenn immer von draußen ein Bewerber kam, der mußte zuerst mit dem Klopfer schlagen, und dann schickte die Prinzessin eine Dienerin, ließ jenen Mann zu sich rufen und gab ihm die Fragen. Auf diese Art waren schon viele Männer gekommen, aber sie hatten die Fragen der Prinzessin nicht beantworten können und wurden deshalb an den Galgen gehängt.

Die Kunde von den Fragen der Prinzessin gelangte auch ins Ausland. Eines Tages hörte ein armer Hirt die Kunde. Da dachte er bei sich: ›Wo so viele Männer gestorben sind, da wird die Welt auch nicht stehenbleiben, wenn so ein Junggeselle stirbt! Deshalb will ich gehen und mein Glück versuchen!‹ Der Mann machte sich bereit, schmückte sich, gelangte in jene Stadt und fragte sich durch. Er kam zu dem Türklopfer am Palast und klopfte kräftig an. Wie üblich kam die Dienerin heraus, führte ihn und setzte ihn zu der Prinzessin. Als er die Schönheit der Prinzessin sah, drehte sich ihm der Kopf noch mehr, aber dann besann er sich und sagte zu der Prinzessin: »Prinzessin, laßt Eure Fragen hören!« Die Prinzessin sagte zu ihm: »Laß so ein Gerede; du rufst unwillentlich den Tod!« Aber er sagte: »Laß die Fragen hören!« Da sagte ihm die Prinzessin schließlich die Fragen:

Es ist eins, das kein zweites hat. Es ist ein zweites, das kein drittes hat. Es ist ein drittes, das kein viertes hat. Ein viertes, das kein fünftes hat, ein fünftes, das kein sechstes hat, ein sechstes, das kein siebentes hat, ein siebentes, das kein achtes hat, ein achtes, das kein neuntes hat, ein neuntes, das kein zehntes hat, ein zehntes, das kein elftes hat, ein elftes, das kein zwölftes hat, ein zwölftes, das kein dreizehntes hat, ein dreizehntes, das kein vierzehntes hat, ein vierzehntes, das kein fünfzehntes hat, ein fünfzehntes, das kein sechzehntes hat, ein sechzehntes, das kein siebzehntes hat, ein siebzehntes, das kein achtzehntes hat, ein achtzehntes, das kein neunzehntes hat, ein neunzehntes, das kein zwanzigstes hat, ein zwanzigstes, das kein einundzwanzigstes hat.

Als der Hirt die Fragen der Prinzessin hörte, versank er noch mehr in Nachdenken, aber nach einer Weile sagte er zu der Prinzessin: »Prinzessin, ich werde dir die richtige Antwort auf deine Fragen geben, aber bitte rufe deinen Polizeichef und laß ihn hier sitzen, und laß auch den Kadi rufen. Wenn ich die Antwort auf die Fragen nicht gebe, dann befiehl nur bitte gleich dem Polizeichef, mich ins Gefängnis zu werfen, und wenn ich alle Antworten richtig gebe, dann sitzt der Kadi

genau richtig da und kann uns dann verheiraten.« Die Prinzessin war einverstanden und gab den Befehl, und kurz darauf traten der Polizeichef und der Kadi ein. Da sagte der Hirt zu ihr: »Prinzessin, jetzt steht es noch in deiner Wahl – wenn du noch ein paar schwierige Fragen hast, dann laß sie hören, denn diese Fragen sind ganz leicht. Jetzt ist der richtige Moment für dich, denn der abgeschossene Pfeil kehrt nicht wieder zum Bogen zurück!« Die Prinzessin war ganz verblüfft, aber dann dachte sie bei sich, große Gelehrte haben diese Fragen nicht beantworten können – wie sollte sie vor einem Hirten fliehen! Deswegen sagte sie lächelnd zu dem Hirten: »Los, Hirt! Denk nicht, daß der abgeschossene Pfeil zurückkommt. Gib mir Antwort auf meine Fragen. Wie das Geschick es will, so wird es werden!« Darauf sagte der Hirt zu ihr: »Schön, nun hör zu, damit ich es dir sage:

»Eines ist Gott, das zweite ist der Prophet Muhammad, Gott segne ihn und gebe ihm Heil!; drei sind die Tage der Totenfeier; vier sind die Vier Freunde; und dann die Fünf Reinen; sechs sind die Tage für die chhati. Sieben die Tage in der Woche, die haben keinen achten. Acht ist der Freitag, der hat keinen neunten. Neun ist der Tag der Pilgerfahrt nach Mekka, zehn Tage hat der Muharram; elf ist der Tag von Yarhin Padschah; zwölf die edlen Imame; dreizehn die *terhen tezi*; vierzehn ist die Helle des Mondes; fünfzehn ist die genaue Monatsmitte; sechzehn sind die Schmuckstücke der Frau; siebzehn die Hochzeitszeremonien; achtzehn sind die Söhne Ali Schahs; neunzehn sind die Gebetseinheiten bis zum Nachtgebet, zwanzig sind die Finger und Zehen, von denen es keine einundzwanzig gibt. Und jetzt ist noch Einundzwanzig: du, Zweiundzwanzig: ich, dreiundzwanzig der Kadi, und vierundzwanzig der Heiratsvertrag!«

Als die Prinzessin die ganze Rede des Hirten hörte, war sie höchst erstaunt. Es war nichts dabei, was sie als falsch bezeichnen konnte. So zog sie den Schleier über ihr Gesicht. Die Dienerin und die Gespielinnen der Prinzessin beglückwünschten sofort den Hirten, und rasch erreichte die Nachricht den

König, daß ein Hirt auf diese Art alle Fragen der Prinzessin beantwortet und damit die Bedingung erfüllt habe, und daß man die beiden nun verheiraten müsse. Der König freute sich sehr; er befahl Dienern und Beamten, Emiren und Weziren, ganz rasch die für die Hochzeit erforderlichen Dinge – wie Gold, Schmuck, golddurchwirkte Überwürfe und anderes – vorzubereiten, und als sie dies gebracht hatten, wurde sogleich die Hochzeitszeremonie mit allen guten Omen, mit Girlanden und Gesang gefeiert, und dann nahm der Hirt strahlend und lachend die Prinzessin mit sich und ging nach Hause.

Aus: Märchen aus Pakistan. Aus dem Sindhi übersetzt und herausgegeben von Annemarie Schimmel.

Annemarie Schimmel im Eugen Diederichs Verlag

Gärten der Erkenntnis

Das Buch der vierzig Sufi-Meister. Gelbe Reihe Band 37. 272 Seiten mit vierzig Kalligraphien

Dies ist ein historisches Lesebuch der islamischen Mystik und zugleich eine Art Lebensbuch. Vierzig sufische Meister werden in Poesie und Lehre dargestellt. In dieser Vielfalt, in der reizvollen Verknüpfung von historischem und sprachkulturellem Nebeneinander entstehen wunderbare ›Gärten der Erkenntnis‹.

Märchen aus Pakistan

Aus dem Sindhi übersetzt und herausgegeben. 288 Seiten mit 1 Karte

»Die islamische Mystik verbindet das literarische mit dem politischen Leben. So treten die übersinnlichen und moralischen Kräfte in der Gestalt des Fakirs auf, des Derwischs, des Kaufmanns oder des Hirten, um im täglichen Leben als handelnde Kräfte zu erscheinen. Wer Pakistan kennenlernen möchte, sollte seine Märchen lesen« (*Die Welt*).



Annemarie Schimmel, Professor für islamische Sprachen und Religionsgeschichte, seit zehn Jahren »Indo-Muslim Culture« lehrend an der Harvard-University, Cambridge, Mass., hat für ihr umfangreiches Werk und ihr kulturvermittelndes Wirken zahlreiche Auszeichnungen erhalten; u. a. den Übersetzerpreis der Darmstädter Akademie und den Großen Staatspreis von Pakistan.

Im Eugen Diederichs Verlag erschienen, von ihr übersetzt und herausgegeben: Rumi – Leben und Werk (1978, 4 Auflagen), Märchen aus Pakistan (1980), Und Muhammad ist sein Prophet (1981), Gärten der Erkenntnis (1982, 2 Auflagen), Das Mysterium der Zahl (1984, 2 Auflagen). Außerdem übersetzte sie Robert Irwin, »Der Arabische Nachtmahr« (1985).

Professor Dr. Annemarie Schimmel (Harvard) gibt hier erstmals eine fundierte Geschichte und Analyse der islamischen Mystik – des Sufismus – von den Anfängen bis zur jüngsten Entwicklung.
Die Darstellung stützt sich durchweg auf Originaltexte. Sie umgreift den gesamten islamischen Raum, von Nordafrika bis nach Indien. Sie ermöglicht eine Synopse arabischer und türkischer, persischer und indo-pakistanischer Religiosität. Die künstlerischen Aspekte der Mystik und ihr vielsprachiger Ausdruck in der Dichtung akzentuieren dieses Buch in besonderer Weise:
»*Mystische Dimensionen des Islam* ist ein Beweis dafür, daß akademische Gelehrsamkeit auch eine ästhetische Disziplin ist, denn hier liegt ein wahrhaft schönes Buch vor« (Int. Journal for Philosophy of Religion).
»Es ist das Buch einer Gelehrten, die nie aufhört, inmitten ihrer Texte *die schönste Frische tief unter den Dingen* zu finden« (America).

